

شارل هاروش

فكرة الحب

في مجنون «إلسا» وأعمال أراغون

ترجمة

ولي الدين السعيد

دار النمير - دمشق



شارل هاروش

فكرة الحب في

مجنون « إلسا » وأعمال أراغون

ترجمة
« وليّ الدين السَّعِيدِي »

دار النمير - دمشق

من ج ١٧٥ هـ

ملحق للطبع مملوكة

١٩٨٨ / ٧ - ١١٥٠

التفصيل الضوئي والطباعة
دار الكتاب العربي للخدمات الطباعة
مشرق - شارع خالد بن الوليد ١٢٨٨١٧ - ٢١٩٧٢٨

عنوان الكتاب بالفرنسية :

CHARLES HAROCHE

L'idée de l'amour
dans "Le Fou d'Elsa"
et l'œuvre d'Aragon

nrf

GALLIMARD

مقدمة

تعود قصيدة آراغون الكبرى «مجنون إلسا»^(*) الى المرحلة التي سبقت سقوط غرناطة، ما بين ١٤٩٠ - ١٤٩٥، مما يتوافق مع اكتشاف كريستوف كولومبس للقارة الأمريكية. وهي تمثل كملحمة عصرية تأملاً تاريخياً في مصير آخر ملوك غرناطة الأندلس، معقل المسلمين الأخير الذي استولى عليه المسيحيون.

ويتقمص مؤلف «مجنون إلسا» في حرصه على تراث عظيم، شخصية شاعر جوال، تروبادور عربي من غرناطة، إنساناً خيالياً يحمل اسماً عربياً من عصر صدر الاسلام، قيس بن عامر النجدي، ذلك «المجنون» المفتون الذي سلبت لَبه امرأة تسمى إلزا، لن تظهر على وجه الأرض قبل قرون عديدة. وذلك المجنون العربي الذي ينشد مآسي غرناطة، هو في الوقت نفسه صاحب رؤى بصير بالمستقبل. ورؤاه للعالم، كما تتمثل في نبوءته عن تلك السنين (١٤٩٠ - ١٤٩٥)، تقلب نظام الأشياء: فسقوط العرب في غرناطة يتحول عنده الى أمل، إلى سيطرة الانسان على المستقبل.

وفي ازدواجية شعرية يرتبط فيها الفن بمبدعه، يتجسد آراغون في قيس

(*) نشرت عام ١٩٦٣، عن دار غالسيار N.R.F. باريس، في ٤٥٠ صفحة. ونشرت النسخة العربية عن دار الكلمة، بيروت، ١٩٨١، ترجمة د. سامي الجندلي.

النجدي . يسافر في شخصه عبر الزمن ، بحيث تصبح إلزا المستقبل ليست سوى زوجة الشاعر نفسها ، إلزا تريولييه ، الكاتبة الروائية التي غدت أعمالها بدءاً من «الأشباح المسلحة» ، و «الحصان الأصهب» ، و «موعد الغرباء» ، و «لونا بارك» ، و «الروح» ، و «الأبد العظيم» . . ترتدي ثوب التأمل التاريخي ، والتفكير بالعالم المعاصر ومستقبل البشرية .

ونجد صدى ذلك التكامل الأدبي بين الكاتبتين ، يبعث اتحادهما الزوجي الحياة في الأدب المعاصر ، في العديد من مؤلفات آراغون . وتكفي الإشارة إلى بعض تلك المؤلفات لتبين كيف يشكل حضور ذلك الحب ، في نشيد يتعاضم من الشباب إلى الشيخوخة ، جوهر العديد من وجوه التحولات في الشعر الفرنسي المعاصر . ذلك الحب الذي يغنيه بكل حرية وجلاء في جميع أشكاله ، والتمجيد للمرأة الحقيقية المسماة باسمها ، هو مانراه جميعاً في «نشيد إلى إلزا» و «عيون إلزا» و «العيون والذاكرة» ، و «رواية لم تتم» ، و «إلزا» ، و «الشعراء» ، و «ليست مني بارييس إلا بإلزا» و «مجنون إلزا» ، وفي «رحلة إلى هولندا» .

هكذا ندخل ، نحن قراء ألف رواية ورواية ، سواء كنا نجيد القراءة أم قراء عاديين ، مع «مجنون إلزا» ، تيار حركة العشق ، الأغنية ، في نوع من عنف الكلمة الذي لا ينجو ، وضوح الكائنات لتحولات الفصول ، نظرة نتطلع بها إلى المستحيل ، إلى ما نتأكد منه بعمق أنه مستقبل الإنسان . وغاية هذه القصيدة أن توضح سر الحب ، وتعود إلى ينابيعه النقية . كما تهدف بقوة الحب ، إلى أن تشيد صرحه القلق ، حيث يمضي الزمن الحبي لسائر الأحياء والأموات . أليس هذا تطاولاً قسرياً؟ وهل يمكننا أن نتجنب ذلك . . إن تاريخ ماضينا البعيد ينيخ بظله على وجودنا المعاصر ، ويستعيد فيه تحولاته النهائية حتى بلوغ مصيره المحتمل .

نحن في غرناطة المسلمة تلك ، مع آخر ملك عربي في إسبانيا ، أبي عبد الله ، مايكني به محمد الحادي عشر آخر أمراء بني نصر ، بين عام ١٤٨٣ و

١٤٩٢ من التاريخ الميلادي ، أو ٨٨٨ - ٨٩٧ في التاريخ الهجري . محمد بن أبي الحسن بن عبد الله ، الواقف «بين ماضي الأندلس ومستقبلها المسيحي ، بين شعبه الذي يتهده القتل والمنفى ، وأندلس المستقبل» .

ومن خلال أبي عبد الله ، هذا الـ «هاملت» وهو على شفا أن يفقد مملكته ، نعبّر إلى عصرنا نحن ، عصر إلزا ، في سلسلة من الرموز ، وفي تأمل شعريّ حول زمن الرجل والمرأة متحدثين ، وكيان الزوجين في الزمان والمكان .

بعد أن تأخذ عناصر الموضوع مكانها على هذا الشكل ، كأنها ملائكة ذات أجنحة متعانقة ، تتشابك عبر الرواية - القصيدة : أبو عبد الله ، غرناطة ، الشاعر العربي النجديّ ، ذاك المجنون الذي يقصّ حكاياه عند زوايا الشوارع ، فينقلها آراغون ويحلّ بين شخصين حواراتها ، في مسرح خارجي وداخلي له منطق وقانونه .

وليس الهدف من هذه الدراسة سوى الكشف عمّا يرتبط بهذه الملحمة وبذلك الذي ينقلها إلينا بيراغه الخاذق .

لقد شوّه التاريخ والأدب الأسبانيان صورة أبي عبد الله عبر قصائد التحرير الأسبانيّ ، فعاد آراغون ليرسم صورته الحقيقية ، ملك من عصور كبة الاسلام ، وجه حاكم ناء تحت عبء قدره الثقيل ، بين وشوشات النساء ، ومهائم قصر الحمراء ، وإمارة كتب عليها الضياع والفناء . وقد تجنب آراغون ، في عودته الى الحياة الخاصّة لذلك الملك المهتد ، السقوط في حمأة الفرضيات التاريخية الزائفة .

بذلك استكشفت مغامرة أبي عبد الله من داخلها : إذ انحاز آراغون تلقائياً إلى صف المهزومين وليس الى جهة أسطورة الغالبيين . لاجابة بنا إلى خداع التاريخ ، ولا تبني شهادة مؤرخي التحرير الكاثوليك وحدها . هكذا يضطرنّا آراغون إلى الرجوع نحو الينابيع ، الى الشك في صحة الروايات التي

تطعن بأبي عبد الله وتصوره ملكاً صغيراً دمية حقيراً، جباناً خائناً وقاتلاً يحمل لقبه الزغبي المشؤوم.

كان على آراغون أن يعيد ترتيب تلك الاتهامات التي يوجهها التاريخ الاسباني، لبني من جديد، لبنة لبنة، الظروف التي تحكممت، في مواقف معينة متناقضة لآخر ملوك بني نصر. فحتى موريس بارس، في كتابه «عن الدم والشهوة والموت» قد أخطأ في تاريخ أبي عبد الله.

يقول آراغون: «هكذا كان مؤلف «عاشق الأرواح» يمثل عندي ماكان يمثله لوسيان دوساموزات عند ويلاند. فبعد أن ترجم له قصيدة هجاء في حياة وموت بيريجرينوس، راح ويلاند يتملى في صورة الرجل الموصوف حتى خامره الشك في حقيقتها، فصار يفكر بأن الأفعال التي يلام عليها كانت تبدو في تلك الصورة القبيحة لمجرد جهلنا بدوافعها. ويبحث عن تلك الدوافع لدى قدامى المؤلفين طوال تلك الأمسية وردحاً من الليل حتى أخذته سنة من النوم، فجاءه بيريجرينوس برونيوس يزوره في نومه، وروى له قصته، فكتبها ويلاند عندما أفاق من نومه. . لكنني أتعس حظاً في بحثي عن أبي عبد الله، كان يهرب أمامي مخبئاً خلف جفنة من أشجار الغار، تلك الأزهار العربية التي جلبت من ربي نجد منذ مطلع عصور الاسلام التي سبقت سقوط القسطنطينية، نحو الشمال وآسيا عبر بلاد فارس، وعبر لظى افريقيا حتى الأندلس، حيث تتقاطر مياه الثلوج. ولم يكن أبو عبد الله ملحاحاً علي كما كان أمر بيريجرينوس مع ويلاند في تصحيح معالم قصته. ففي بحثي عنه عبر غابة الاسلام، رحت تأثها من بغداد الى الاسكندرية، في أعماق رمال الطوارق، وفي أقصى غرب الجزر الاسلامية، حيث بدا كل شيء يكذب بوضوح التواريخ المدونة. وما استطعت عبر طريقي أن أصحح معرفتي بالطفل - الملك وحده، فأنا أنتسب عبر التقاليد والتعليم والأحكام المسبقة إلى العالم المسيحي: فلم يكن بإمكانني أن ألج باب عالم

الاسلام عبر الطريق المباشرة، أي الدراسة أو السفر. وحيداً كنت هنا، دليلي الحلم، كأولئك الذين نزلوا الى الجحيم، أعني أورفيوس أودانتي . . .» .
بذلك تصبح «مجنون إلسا»، القصيدة - الرواية، ملحمة تاريخية أيضاً.
إنها في الوقت نفسه، الأداة والمادة اللتان ينهل الدفق الشعري لحب إلزا من معينها، عبر ما ينشده المجنون العربي، وما يقوله آراغون نفسه بشكل مباشر.
وتشكل الأحداث التي تبني الاطار العام والفولكلور العربيين في الأندلس، إبان ذلك العصر، جوهر القصيدة والرؤى التاريخية التي تشكل لحمتها. انها تعيد بناء الحكايا، والطقوس والممارسات الخاصة، أي روح اسبانيا المسلمة التي لم تكن قد حاقت بها بعد هزيمة آخر مملكة عربية. وليست تلك الأحداث الحقيقية أو الخيالية، التي تمثل وعاء اللغة الشعرية الضروري، مجرد حجة عند آراغون لنوع من التعاطف يديه نحو كثر «علي بابا» الدفين، في مظهر من الكرم الزائد، أو نوع من جنوح مستشرق عابث مفتون. بل هي واقعية، لأنها حقيقة نفسية وتاريخية، حالما نجعلها في ميزان قسطاس، نضع الحضارة العربية في إحدى كفتيه، والحضارة الأوروبية في الكفة الأخرى.
وكيف يمكننا عبر مواجهة هاتين الحضارتين، اللتين قد تصيران الى فناء، أن نقوم الميراث المشترك الدقيق لأبناء عصرنا، وعصور المستقبل؟ إنها قضية أساسية وشاقة تعيدنا إلى العبارات الخالدة أبداً، المعادلة الأزلية بين الخير والشر، بين الحرب والسلام، بين المجتمع واليوثوبيا، بين الصدق والنفاق، بين الحب والاله، بين الماضي والمستقبل!

ولا يمكن لمجرد تعداد المواضيع التي عولجت شعرياً في «مجنون إلسا» أن يشكل طريقة مبسطة لادراك أبعاد الشعر. إذ لا يمكن أن يجيد عن كونه بحثاً مستقصياً متحمساً يحرك معنى الوجود الانساني، مأساة الانسان ومستقبل البشرية.

لا مفر لنا أمام «مجنون إلسا»، ذلك الكشف المضيء الذي يتحقق من

خلاله العمل الفني، وتنتقل إلينا عبره حميمية التاريخ الذي قُطِعَ إرباً لوقت طويل، وانغلق على نفسه عبر التناقضات المتتالية للشعوب والأقوام التي شكلته. أجل، لم يعد هناك منفذ ممكن للهروب أمام هذه الأغنية التي يمكن، بل يجب، أن تُعدّ تناعياً في المعرفة، يُضاف إلى كنوز الثقافة الفرنسية والعالمية.

لا عذر لنا في التراخي، عندما تكشف لذعة النار عجزنا لدى القراءة الأولى، والتي تبقى دائماً الأولى، كي نعود إليها من جديد لتتناهى بذاتها.

لم تعد هناك حاجة للقارئ، في مواجهته للمبدع، أن يُحسّ نفسه في غموض ساذج فلا يمكن أن يفصل الحبّ عن فهم الآخرين. إنها مشاركة الكائن للكائن الآخر، وبمقدار ما ينتقل القول الغامض، مما يستره حجاب الشعر، من المجنون العربيّ إلى الانسانية، يتضح لنا جلياً معنى الشاعرية وبيّرها الدفين.

وليس هنالك من تقليد ساخر بين مراثية المجنون العربيّ والمجنون الفرنسي، بل نوع من الاتحاد المشترك فيهما مع المرأة المعشوقة، يرتكز على تأكيد صاعق للحب، حيث تتم اشراقه النهار والحياة، وحقيقة الكون وثبوت الحقائق الأزلية.

وكما هو الأمر في السياق التاريخي، سوف نلاحظ في نصّ آراغون وجود العديد من الكلمات العربية التي تشكل غالباً ذلك الاهتمام الذي يكاد يخلق المعنى الحرفي للكلمة، مما يميّز به الأدب العربيّ. وتلك هي بخاصة حالة «المعلقات» وقصائد صدر الاسلام التي كانت على صلة فنية بقصائد شعراء الجاهلية.

إلى ذلك يلفت آراغون انتباهنا بقوله: «إن من يلومني على الالتفات نحو الماضي قد لا يدرك مايقول أو يفعل. فإذا كنتم تريدونني أن أفهم ماسوف يأتي، لا أن أخاف منه، دعوني أرجع فأقرأ الماضي، فهو الشرط الأول للتفاؤل الحقيقي. قد يكون أكبر قيمة من اليوثويا، مصدر كشف الوهم عن أعين

البشر، نوعاً من الخيال العلمي قد تفضله على الرواية التاريخية، كي نحس أننا رجال عمل فعلي بحق».

ذلك هو إيضاحه لمضمون القصيدة. أما فيما يخص شكلها، فمقدمة آراغون لا تقل عنه في وضوحها:

«أولئك الذين ينحون عليّ باللائمة، لأنني خلطت فيها النثر بالنظم، وأشكالاً فيما بينهما من ضروب الكلام، ليست هذا ولا ذاك، مما اتفق على أنه من بديع الكلام، هل لي أن أعرفهم بأن الشعر العربي يمثل في أغلبه صياغة لتعليق نثري أو رسالة شعرية، تتخللها الأمثال والأشعار؟ وأن اللغة الفرنسية، مثلها مثل العربية، قادرة على الاستجابة المرنة للتعبير عن تلك الحالات الوسط للشعر باللغة العامية، ومنها النثر المحكم بمعناه المقصود في الموسيقى، والذي يتمثل بالسجع العربي، مما أتى به القرآن؟»

وعلينا أيضاً أن نقوم، بمعيار صحيح، المعادلات بين شعر آراغون في «مجنون إلسا» والشعر العربي التقليدي في «مجنون ليل»، لقب بطل الرواية المنسوبة إلى ابن الملوح أو إلى معد بن صمصعة، الذي عاش في القرن الأول الهجري. وقد افتنن قيس بالحسنة ليل التي بادلتها حباً بحب. لكن أباهارفض أن يزوجه بها، فجنّ قيس حزناً وهام على وجهه يغني أشعار حبه، حتى لُقّب بالمجنون. وتناوب فيما بعد عدد من الكتاب على معالجة هذا الموضوع، كما ألفت في السنوات الأخيرة مسرحية في مصر عنوانها «مجنون ليل» لكن أجمل الشعر في ذلك يبقى «المجنون وليل» للشاعر الفارسي جامي، وقد ألفه قبل سقوط غرناطة بشائية أعوام، وكان عمره سبعين عاماً.

وقد تكون تلك المؤثرات والاستعارات تتطلب إيضاحات أكثر دقة، إذ تبدو شائكة معقدة. وسوف نعود إلى ذلك، لأن قصيدة آراغون، في يتابعها الأولى وفي بنيتها، تتيح لنا الالتفات إلى الماضي، كي نقيس الشوط الذي قطعناه عبر العصر الكلاسيكي، ونستشرف آفاق المستقبل الذي يفتح حينئذ

على مفهوم الحب الموروث عن عصر الاسلام، والذي انتقل فيما بعد الى اسبانيا، ومنها إلى أوروبا الاقطاعية. فهل كان ذلك المفهوم المتطور للحب ذا علاقة بظهور شعر التروبادور الغزلي في المجتمع الاقطاعي لأوروبا الجنوبية؟ ان الانتشار الواسع لذلك الشكل الشعري، الشعبي بلا منازع، يُعد وحده معين تأمل لا ينضب. ليس هذا وحسب: فملحمة آراغون نفسها تثير - حقيقة - موضوعات أخرى وتعليقات إضافية. وقد تكفينا المقابلة بين ما يؤكده المؤرخون العرب بخصوص أبي عبد الله، وما يقوله زجل التحزير الاسباني، لتضع جليلة أمامنا أخطاء التاريخ ونواقصه. ولقد قدمت أعمال كبار المستشرقين الفرنسيين، أمثال ليفي بروفنسال ولويس ماسينيون، أو الاختصاصيين في دراسة العصور الوسطى من الاسبان، نظير مينانديز بيدال، إسهاماً كبيراً في البحث العلمي عن الحقيقة التاريخية، والتعرف على الحضارة العربية في إسبانيا.

وآراغون الشاعر، هو مؤرخ أيضاً. فبالإضافة إلى روائعه الشعرية، والروائية، يمثل «مجنون إلسا» تكريماً لأولئك العلماء الذين أخذ الكثير عنهم، وأضاف أيضاً آراءه حول ما يشك بأمره، وما يحتمل نسبة التاريخ.

فما هي طرائقه في الاستقصاء؟ وأي نصيب يحتل إبداع الواقع في بناء صرح عمله الشعري والروائي؟

إن دراسة «مجنون إلسا» من هذه الزاوية، تتيح لنا اكتشاف عدد من وسائل الإبداع الفني عند آراغون، والاقتراب من الوسائط التي يستخدمها ليقدم تمثيلاً مطابقاً تماماً للحالة الفكرية الروحية في غرناطة المسلمة.

عندما يمتزج التاريخ بالحب والشعر في اتحاد شبه عضوي على يديه، تغدو المسألة شيئاً آخر عنده، يختلف عن الشاعرية المعتادة، مفهوماً فلسفياً للوجود، وتتملكنا الرغبة بالرجوع إلى مفاهيم الحب العربي الأندلسي، بعد تلك الفرضيات الشهيرة كلها، والبحث عما استطاع علم آراغون وشاعريته دفعه

أشواطاً إلى الأمام من ذلك التراث الثقافي، ونقله ليساهم في خلق مستقبل
الإنسان، دون أية إساءة إلى رمز أسطورة المجنون العربي والمجنون الفرنسي.
وقد نُحسّ تلك الأصالة، فيما أرى، إذا ما قرأنا قراءة جديدة الأساطير
والموضوعات العربية الأندلسية في الأدب العالمي، وتبعنا أثرها وتحولاتها في
الأعمال التاريخية التي تتحدث عن إسبانيا المسلمة، أو في المنقولات الشعرية عن
الحب العذري.

ضمن هذا الإطار العام، وبالمقارنة مع مؤلفين آخرين، فرنسيين وغير
فرنسيين، لن يكون موضوع المرأة الحقيقية وحده، المرأة التي يتغزل بها الشاعر،
إلزاماً في كنف حياتها المشتركة، وفي تسامحها واندماجها مع رؤى المستقبل
الإنساني، هو وحده ماسوف يتكشف أمامنا معلناً أسرارها، بل يضاف إليه
موضوع التصعيد المزدوج في اتحاد الرجل بالمرأة، والمساواة بينهما في عصورنا
الحديثة.

بهذا المعنى، فيما نرى، سوف يتيح لنا تحليل «الماضي الذي تم بعثه
شاعرياً» معاناة طريقة آراغون في الابتعاد العلمي عن الخرافة والأسطورة كي
يتوصل إلى إبداع ملحمة عصرية، أغنية من زماننا، تحدث كلاماً عن مكان
نفسه.

وقد رأى بعضهم في «مجنون إلسا» بأبعادها المترامية الواسعة، ونبرة المراثة
الشرقية التي طوعها آراغون لبنانه، ما يقارن بملحمة دانتي «الكوميديا الإلهية»
و «الديوان الغربي - الشرقي» لغوته.

ومن شأن تلك المصادر جميعاً أن نجعلنا نتعرف على أبعاد شاعر فرنسي
من القرن العشرين. لكن آراغون، على عكس من سبقه من المشاهير الذين
اتخذوا من مصادر الشرق القديمة مادة ومناسبة لتجديد عناصر شعرهم، لم
يمض بعيداً في تقليد تلك المعالجات الغزلية الصوفية التي نجد العديد من
نماذجها لدى الأدباء.

في هذه الأسباب المختلفة مجتمعة قد نجد تبرير محاولتنا النقدية هذه .
وهي تحييء بعد «محاورات آراغون مع فرنسيس كريميو»^(١) التي تحوي عشر
مقابلات اذاعية خصصت لـ «مجنون إلسا» لكن طموحنا مختلف في منحاها . اذ
يتركز على صعيد آخر هو ولادة القصيدة وتطورها، وجذورها الضاربة في تربة
الأدب الفرنسي والعالمي .

ليست «مجنون إلسا» بالنسبة إلينا إذن، مجرد ذريعة تكتشف عبرها الشعر
العربي واستمرار تأثيره على إلهام وهوس «مجانين الحب» الأوروبيين . بل طموح
الى المقابلة بين مايقوله آراغون . وما يحطه من أساليب فنية ، والغاية المثال التي
يرسمها للبشرية ، وبين القوانين الداخلية التي تنبئ عن التصور المبدئي لذلك
النموذج - المثال ، عبر نوافذ عالم التمزق والأمل الذي نعيشه .

لقد أعطينا البحث عن الينابيع الشرقية في «مجنون إلسا» مكانه اللائق
به ، في محاولتنا النقدية هذه . وإذا ماوقفنا في الكشف عنها ، فإن الفضل في ذلك
يرجع إلى كرم الشاعر الذي تفضل ووضع بين أيدينا المراجع التي عاد إليها قبل
كتابة ملحمته ، وفي أثناء تأليفها . له جزيل عرفاننا .

وقد أفدنا من تلك المصادر في كتابنا هذا ، وأشرنا إلى كل منها بدقة .
كما أولينا عنايتنا إلى أن تصبح تلك المصادر ، قبل كل شيء ، وسيلة
للكشف ، خطوة خطوة ، عن منهج المعرفة والابداع الأدبي عند آراغون في تأليف
قصيدته . ونظن بذلك أننا تجاوزنا مجرد وصف المصادر في محاولة فهم عام لفن
الكاتب الشاعر .

ليست «مجنون إلسا» بالنسبة إلينا إذن ، سوى محور بحثنا هذا عن طرق
ووسائل واقعية آراغون .

وسوف نثير الاسئلة ، عبر هذا البحث ومن خلاله ، حول كل الأعمال
العظيمة الشعرية والروائية لكاتبنا .

(١) نشرت عن دار غاليلار N.R.F. باريس ، ١٩٦٤ .

كما تنشد محاولتنا النقدية هذه، في كونها عملاً تركيبياً استنتاجياً، الكشف عن أن فكرة الحب، التي هي قطب الرحى في أعمال آراغون، تمثل في الوقت نفسه عقدة الإلهام في حياته بأكملها، والخلاصة الأدبية الأكثر صلابة للدخول إلى الرؤية الجمالية للروائي والشاعر.

وإذا نجح مشروعنا هذا في إيضاح السبب والكيفية اللتين تشكل «مجنون إلسا» من خلالها، ضمن مؤلفات آراغون، إسهاماً أساسياً ذا عمق فني، حتى في مجال تطوير الفكر الماركسي نفسه، والذي يشكل جوهرها، فلن يكون هناك من غاية لنا أبعد من ذلك، إذ نكون قد لفتنا الانتباه إلى واحد من أهم أحداث تاريخ الأدب في عصرنا. وهو ما يفعم نفوسنا بالرضى.

الفصل الأول

الشعر والمعرفة

«إن كل شعر يمثل الكيان الذي يتقل المعرفة
إلى أبعد من حدود امتلاكها»
(تراغون، «الشعراء»)

نسجت «مجنون إلسا» في ستة أجزاء وخاتمة، تشكل في مجموعها قرابة مئتي مقطوعة شعرية ونثرية، يعقبها شرح هامّ للمفردات التاريخية واللغوية والفلسفية، وإيضاحات تفسّر ما استخدم فيها من العبارات العربية. المقدمة وأغنية البداية تعرضان الظروف والأسباب التي حدّدت مصادر الكتاب وينابيعه.

الفصل الأول يدخل بنا إلى رحاب غرناطة العربية عبر مجموعة من النصوص التي تعيد بناء المعالم الخاصة بالاندلس المسلمة. ويكل ثقة، تعالج قصيدة «سوق القوافي» الحوارات الأدبية التي تبرز المستوى الثقافي لذلك المجتمع، حيث نلاحظ لدى مختلف الطبقات تذوقاً مرهفاً للشعر والآداب والأفكار وضروب الفنون جميعاً.

وصورة لأبي عبد الله ترينا مملكة غرناطة الصغيرة «ساعة يتمزق الوطن» صورة لا تتعاطف مع ممارسته الدعاية الأسبانية القشتالية عن الملك الصغير. ويلفت أراغون انتباهنا، في طرفة عود إلى سنوات ١٩٣٩ - ١٩٤٠ إلى أنه لن يكون «أكثر قسوة مع أبي عبد الله منه مع بول رينو».

ويشير النشيد الحزين «جاسوس قشتالة» إلى الوجود المقلق للعدو الذي يحاصر المدينة. كما يلمح تعليق مقتضب إلى الكبوة الوشبكة للحكم الإسلامي، والتي تبدو دلائلها على الصعید الفكري في نوع من الابتعاد عن تعاليم الإسلام، وحبّ الشعر، شعر ابن زيدون والغزالي بشكل خاص.

كما تشير الحالة الفكرية لليهود الذين يطاردتهم الاسبان، ولدى الفلاح
الاندلسي، الى الاختلاط العرقي للشعب المنفتح على التعاليم الدنيوية،
وبخاصة على النظام الكوتي حسب مايراه ابن سينا («تخيّل السموات حسب
ابن سينا»).

والشباب فيها على حاله في جميع البلدان: عنفوان ابن العشرين، القبله
على الشفاء، الانكار المراهق للاله والحب («أغنية العيارين»).

ولا نرى شيئاً متصنعاً في المقابلة بين شباب العرب والقمصان السوداء في
أيامنا. كما يمثل «الدرويش» المحرّض الشعبي ذا الميول الرجعية للإسلام في
اسبانيا، فهو يكي على غرناطة التي استحققت الشقاء لأنها أغضبت الله.

في سوق القماش، «القيصرية» نتعرف على قيس العامريّ المجنون
الاندلسي الذي يغني حبيبته إلسا، مثلما فعل معلمه الفارسيّ جامي في قصيدته
«المجنون وليل» لكنه برغم اتباعه خطأ سيده الشعرية، يقدم عملاً فيه تجديد
فني:

لقد تجرأ المجنون الأندلسي على تقاليد شعرنا
وتبنى أغاني الزجل العامية التي ابتدعها الكافر ابن باجة
هو مثل الوثني الذي لا يعرف الطريق الى الحجر الأسود
يتوجه بطوقه الناشزة الى امرأة غريبة على الاسلام.

كيف نعرف حب المجنون هذا؟ أليست زندقة أن نعبد امرأة ونتوجه اليها
بما ينبغي أن نتوجه به الى الله؟ إن الشاعر يفضح أكاذيب الايمان في هذا العالم،
مما يستلّب فكر الانسان من عصور عديدة، وذلك النفاق الذي يتحلّى مستراً
بالأفكار والعواطف النيلة، ويحتمي تحت قناع سلطان العقائد المفروضة
«غرناطة التي تدعى الحياة».

وفي منزل المجنون «هناك في أعالي غرناطة، وفي أعماق حيّ البيازين»،
في حيّ شعبي قبالة قصر الحمراء، نرى اسم الحبيبة وقد نقش على الجدران
(«تلك التي يكتب اسمها بأشكال عدة»).

ويجمع أغاني المجنون هذه أحد الياقطين، ويدعى زيد، الذي تعلق
بالشاعر الزّجال، وتكشف لنا تعليقاته حول كل قصيدة معانيها الدفينة، أو
مايرتبط منها خصوصاً بالحياة الشخصية لأراغون وإزاتريوليه.

وخصص الفصل الثاني بأكمله، وعنوانه «الحياة الخيالية للوزير أبي
القاسم عبد الملك»، للحديث عن قصة التحرير الأسباني كما يراها المغلوبون.
من هنا تنبع أهمية القصيدتين السياسيتين «رثاء الأندلس» والفكرة التي
تفشت لدى الشعب عند مرأى الصراع على السلطة بين نخبة الخاصة، في
قصيدة «ماتراه العامة».

كما يصف الفصل الثالث (١٤٩٠) أبا عبد الله ملكاً في قصر الحمراء،
في «آخر شتاء الأمان»، برغم أنّ الأمير كان يعرف من نبوءة قديمة قالها
«الدرويش» أنه سيكون آخر ملك عربي في الأندلس. ويبين لنا حواراً مع أمه
عائشة تبرمه وقلقه. لقد كان وريث كل مصائب ومخازي تاريخ بلده، يمثل
بذلك رمز الرجل - المأساة، وليس مجرد مأساة الملك. كان يحس تلك الفجيعة
الإنسانية، ذلك الشرخ في الزمان، في سويداء قلبه («شكاة ملكية»).

ويتنكر أبو عبد الله في زيّ حمال، ويحضر اجتماعاً ليلياً للفلاسفة، «ورثة
الحكمة» الذين يعتنقون مفاهيم ابن رشد العقلانية. ويتعلم منهم أن تطور
معرفة الإنسان هو مقياس جدارته، إذ يجعله يستكشف تدريجياً إدراكه لمغزى
المعجزات والأسرار. هكذا تولد المساواة بين الناس، فجميع الملوك وأبناء
الملوك، في مملكتهم الإنسانية، يمنحون العقل سلطة مطلقة تفوق سلطة
الملوك وسوف تتحد عناصر التقدم هذه في شبكة تجعل جمهورية المفكرين أكثر
فاعلية في المستقبل، لذلك فإن المستقبل يمثل «فكرة الأندلس الجديدة».

حينئذ يقوم «جدل حول المستقبل» بين الخوارج المتعصبين الذين يؤكدون أن الله في ذات من ينكره، والمعتزلة الذين يعتقدون بأن العقل هو دليلنا الى الايمان، معتمدين في ذلك على الفلسفة الاغريقية، دون أن يختاروا هذه الفئة أو تلك، كما يفعل الفلاسفة.

ويدخل آراغون الحوار عبر صوت المغني الأندلسي ابن عامر. وتعدّ قصيدة «زجل المستقبل» إحدى قمم الكتاب، يتألق الموضوع الأساسي عند الشاعر، في رأيه حول الانسان وصراعه ضد الفناء. ليس المستقبل سوى مرحلة، عبور متقدم متدرج «الأرض التي يتزعها الفكر البشري» من برائن البؤس. ولا يمكن أن نفصل عنه التأكيد بأن «المرأة هي مستقبل الانسان» عن هذا المذهب الانساني الملحد، وعن العالم الجديد الذي سوف يُبعث.

ويفاجيء حصار غرناطة العرب. ويطالب الأعيان في مجلس الملك بالتفاوض مع الملوك الكاثوليك، بشكل يحفظ لهم ثرواتهم، ويرفضون أن يروا في الشعب جيشاً. ويمقارنة الموقف مع سقوط باريس عام ١٩٤٠، وأيام حكم فيشي: «نظن أنفسنا في أيام أخرى بمائلة، عندما أصاب اليأس قادتنا في الدفاع عن الوطن، وحتى خيائته، فأنحوا باللائمة على الجندي والعامل والمعلم...».

ويوجه الوزراء والشيوخ اتهامهم الى اليهود، ويقررون تسليمهم الى مطارديهم الاسبان. لكن أبا عبد الله يدافع عنهم، ويقيل من وزارة غرناطة الوزير المتعصب أبا القاسم عبد الملك ويعين بدلاً عنه يوسف بن قوما، في حين يتولى موسى بن أبي الغازي منصب وزير الجند، أي القائد العسكري للحرس الخاص. ويعيد هذا المحتسب، القائد الوطني، تنظيم صناعة الذخيرة، ويعتمد على الشباب للوقوف في وجه الأعداء. ويأمر بفتح أبواب غرناطة للاجئين الذين يتدفقون إليها. وكان هدف المقاومة عام ١٤٩٠ هو تشتيت جيوش فرديناند، وتأمين الغذاء لغرناطة.

وكما ألحقت بالفصل الثاني أغاني المجنون الأندلسي، فإننا نجد في نهاية الفصل الثالث «مثال مدّرب الرقص». ونقرأ فيه حواراً بين آراغون ومدّرب فرقة راقصة، يوضح الفرق بين الشعر والرقص، وكذلك المفاهيم الشعرية لمؤلف «مجنون إلسا».

أما الفصل الرابع: «١٤٩١»، فيتألف من سلسلة قصائد حول موضوع العلاقات بين الإنسان والزمن (الساعة، الشتاء، الربيع، ..). وسيق ابن عامر النجدي، المجنون الأندلسي، ليمثل أمام العدالة بتهمة الزندقة، إذ أن تقديس المرأة يعد جريمة بحق الدين (المحاكمة)، فما جنونه سوى قناع لزندقته. وزج به في غيابة السجن بين معتقلين آخرين، بينهم أحد الزناة، وآخر فيلسوف.

ويضيق الحصار على غرناطة في تلك الأثناء. وتصل الملكة ايزابيلا الى ينيابيع غويتار. ويتسبب خطأ لوصيفتها باندلاع النار في المعسكر المسيحي، وكان من بين المصابين بالحريق الشاعر والمؤرخ الفرنسي النبيل جان مولينيه. ولم يحسن العرب الاستفادة من المناسبة، بل ظلت غرناطة مسرحاً لصراع زمر المتآمرين. «ويعود المحرّضون للظهور في الساحات، بعضهم يحضّ الناس على حمل السلاح لمواجهة العدو القشتالي، وآخرون يرون أن المواجهة ينبغي أن تكون ضد الخونة في المدينة نفسها، قاصدين بذلك إمام الأمير نفسه، أو جماعة العسكر، أو اليهود».

وقامت الشرطة بعمليات توقيف مفاجئة، خوفاً من انتفاضة شعبية، وراّت أقبية سجن القصبة تدفق أصناف عديدة من الناس (المظفر، اللص، القمي، والزائر الأخير).

عَبثاً حاول أبو عبد الله حثّ الأعيان على رفع ألوية الجهاد الاسلامي، فقبل بايفاد وزيره السابق، أبي القاسم عبد الملك، إلى مانتاقيه، للتفاوض مع العدو.

ويجبر السجانون المجنون على الغناء في حبسه (محرم) كما يكرر ذلك كبير القادة موسى الذي يستدعيه الى «الحمام» ثم يطلق سراحه . هكذا يعود ليلتي غرناطة من جديد، معبد حبه (زجل الغياب، صلاة إلزا).

واتفق أبو القاسم مع إيزابيلا وفرديناند على مهلة تسعين يوماً قبل استسلام غرناطة . وراح الناس في كل مكان يسألون ابن عامر عما يرى في شأنهم وأمر الأيام المقبلة، حتى أن أبا عبد الله نفسه استقدمه الى قصر الحمراء كي يتباحث معه في أمر المستقبل . كان الطاعون يعصف على أبواب المدينة، ووجهت الاتهامات الى اليهود الذين قُتلوا مساء الخامس والعشرين من صفر، الشهر الثاني في السنة العربية . وهكذا عُدَّت سيمحا الشابة، خطيبة زيد، ثم قُتلت . وتفضح القصيدة ذات النبرات العنيفة معاداة السامية : «أنت يامن تقول إنه كان يهودياً، ألا نخجل من لسانك؟» .

أما الفصل الخامس : «عشية سقوط غرناطة» فيقص علينا حكاية الساعات الأخيرة لتلك المملكة، ثم استسلامها . ويلجأ المجنون مريضاً الى مغاور النور (المغارة) .

ثم نتبع بقية الأحداث المسجلة، في إحدى المذكرات اليومية، عند زيد . «المغارة» (١٤٩٢)، سلسلة نصوص ثرية وشعرية تكمل المواضيع التي عولجت من قبل وتطورها، ولكن في ضوء العصر الذهبي («الوارثون»، «ميلييه أو المهتدون»، «دون خوان في الساكروموني»، «جان دولاكروا» : كلها قصائد أتاحت لأراغون إبراز ميراث الحب العربي - الأندلسي، وماناله لاحقاً من التشويه، وكذلك تحديد مفهومه للحب، ولصير اتحاد الرجل والمرأة في عصور إلزا).

وتفتح الخاتمة (١٤٩٢ - ١٤٩٥) على «أغاني القرن العشرين»، التوزيع الحقيقي لكل العناصر الشعرية التي تعرفنا إليها في الفصول السابقة .

مشاكل النقد الشعري

لا يمكن لهذا التلخيص أن يقدم فكرة كاملة عن «مجنون إلسا» فهو يمزق نسيج القصيدة تحت أسنان مشط مثلث. وقد لانستطيع أبداً قراءة قصيدة كما ينبغي لها أن تقرأ، أي قراءة شعرية. فالشعر هو الابداع قبل أي شيء آخر. هو الخلق انطلاقاً من إيقاع وإحساس وفكرة. «عشية سقوط غرناطة...» لم تكن تلك سوى مرحلة أولى في التفكير، حالة الكمون، اذ اصبح القول، لقصيدة في مرحلة المخاض، قطعة مفصولة عن ذاتها. وتغتنى الصورة الفكرية المبدئية، ثم تتكامل بعدئذ في احتكاكها بفكر آراغون. يعطيها مغزاها المأساوي، حسب المنطق الضمني لمجمل عمله الابداعي.

ويلفت انتباهنا ذلك التواصل في موضوع الهزيمة ضمن رواياته وأشعاره: فرواية «الشيوعيون» كانت عن سقوط باريس، و«الأسبوع المقدس» عن فرار الملك المنقرس من باريس وعودة بونابارت من جزيرة إلبا، وكذلك «مسافرو الحافلة» زمن سقوط مدريد، والحرب الأهلية التي أشعلها فرانكو، وسقوط ميونيخ، فهي الرواية التي كتبت خلال السنوات الأخيرة للجبهة الشعبية في فرنسا، والتي نتبأ فيها بفوضى عالمية وشبكة الوقوع. أما في المجموعات الشعرية «الحسرة» و«عيون إلزا» و«العيون والذاكرة»، وكذلك «رواية لم تتم» فإننا نجد أنفسنا دائماً في مواجهة الألم والحب في لحظات انكسار التاريخ. سيرة الكاتب الذاتية، وتاريخ الناس. تاريخنا نحن.

وجاءت «مجنون إلسا» عشية سقوط غرناطة. يتسع فيها مفهوم الهزيمة الذي صادفناه في المؤلفات الأخرى، ليتخذ شمولاً ذا بُعد إنساني. في قصيدة مترامية الأطراف، في أبعادها الشعرية ومضامينها، نجد التاريخ والفلسفة والأديان، والحقائق البسيطة المنبثة في ثنايا الحياة اليومية، وأنماط التأمل في مناهل معارفنا الفكرية والشعرية، والنتائج والخلاصات الفلسفية، جميعها

تتلاقى لتصبّ في إبداع جديد غصّ مفاجيء . وقد يمكن القول ، دونها مبالغة ، إنّ «مجنون إلسا» تشكّل تلخيصاً لجميع مؤلفات آراغون السابقة لها . لذلك فهي تتطلّب من قارئها مزيداً من الصبر، وانكباباً منهجياً نبيهاً على معرفة ينابيع الالهام عند الشاعر.

فهل نحن نكلف بذلك القارئ والنّاقد جهداً فوق حدود طاقته ؟ قد يكون ذلك صحيحاً . لكن لدينا إضافة الى ذلك ، بعض ما يقلقنا بخصوص الطريقة النقدية الواجب تطبيقها في دراسة هذا الشعر: من أي معين يستقي مضامينه الأساسية؟ وما الطريق الى الاحاطة به فهماً ، ثم اصدار حكمنا عليه؟ إن بإمكاننا إدراك الفكر الشعريّ عند آراغون بالرجوع الى عناصره الذاتية بقصد إعادة بناء هيكلها . وقد يصبح لازماً علينا حينئذ أن نربطها بنظام مرجعيّ ، قد تؤخذ خيوطه من هذه الرواية تارة ، أو ذاك الشعر طوراً آخر . كما أن في وسعنا التعرف إلى أدوات ذلك الفكر من خلال محاولة وضعها في سياق ترتيب القيم التي تجعل من «مجنون إلسا» حصيلة شعرية وفلسفية . وقد يتيح لنا استخدام هذين المنهجين معاً ، فيما نظنّ ، الدخول في أرخيل الكلمات هذا ، ضمن صخب الأمواج ، تنطرح أمامنا المقاطع المتفجرة لحكمة تقترب غالباً من اليأس ، لتعبّر عن مقاييس عصرنا المتوعّد . حكمة تضع الجواب والتحدّي في مواجهة الساعين الى تدمير هذا العالم ، تعطي الانسان أسباب الحياة والحبّ ، كي يمنع جوهر الوجود مغزاه ومستقبله الواعد . وقد تحسن الوسيلة أحياناً بإرساء التناسب في هذا المنهج المزدوج ، في محاولة لاختبار مقدار الانسجام في العمل الفنيّ ، وكذلك العلاقات الدقيقة بين مقاصده وبنيته .

وهناك نوع من السذاجة المغامرة ، يجب الحديث عنها : أراد الشاعر أن يقول كذا . . لم يكن القصد أن يقال . . وقال . . لقد وقف آراغون غير مرة ، في مواجهة ذلك الشرح الآلي الذي ينشأ من مجرد إضافة العناصر بعضها الى

البعض الآخر، والذي يقزم العمل الشعري ويحيله الى لازمة مكررة تغفل المسار الأساسي للشاعر. مثله في ذلك مثل جميع المبدعين، يتوجس حذراً من أن يوضع على مشرحة النقد منقاداً. بعض أنواع النقد بشكل خاص، ذاك الذي يتسلل خلسة الى مواطن الظل، في مصادفات الحياة، ليفرض أحكامه الجمالية التي يطلقها وينظمها من خارج العمل الفني. إذ قلما يهتم ذلك النقد اهتماماً جاداً بمسألتي المنهج والتوجه إلى القصد، وهما مسألتان هامتان معقدتان. لا يمكن أن تنفصل أهميتهما عن التقويم النهائي لنتائج عمل شعري معين.

طريقة في القراءة

لنوضح ما قصدنا اليه بشكل جلي حول هذه المسألة. إن في «مجنون إلسا» أبعاداً عديدة للنسيج الشعري، بشكل يغدو معه الكتاب «يحوي قسطاً من الشعر، وآخر من الرواية، وكذلك من المسرح، خصص كياً يقرأ بصوت عال، في نثر يمتزج بالاغنيات، وبالنتيجة شيء ما هجين لم نعرف له مثيلاً من قبل...».

ومحدثنا آراغون عن «كوميديا كاليست وميليبه» ليوضح التقارب في الأفكار، وكذلك الاختلافات الجذرية بينها وبين مجنون غرناطة الذي يغني الحب.

وبعد آخر أيضاً، تمثله إعادة تركيب البنى العربية الأندلسية في قالب من الشعر ومن النثر المسجوع. وذلك البحث في الحقيقة الإسلامية بعث الحياة من جديد في أطر تتجاوز المجال التاريخي وحده: أحيا روح غرناطة التي انتقلت الأفكار من خلالها، عبر الناس بلحمهم ودمهم وعقولهم، من غياهب الظلمة الى نور المعرفة.

أي أن آراغون في كتابة قصيدته، في ابتعاده عن التكرار وعن البحث في

موضوعه لحظة تكوّنه، كان يتابع مغامرة تم تنظيمها: إنجاز عمل يشكل خلاصة شاملة لتجربته الشعرية والروائية والنقدية والفلسفية، وفي نظريته الفنية أيضاً.

فضّلنا كلمة الخلاصة على الشهادة، اذ تبدلوا أكثر دقة وملاءمة لهذا التأمل في مسار حياة بأكملها. قد نقارن «مجنون إلسا» بـ «السيرة العظمى» لفيون، بـ «نهاية الشيطان» أو «حكاية الدهور» لفيكتور هيغو لكنها تختلف عن هذه السير الملحمية في تجديدها النوعي، في تشعب أبعادها العالمية، في الطابع الذي يعطيه أراغون للأساطير التي يتركز عليها، كي يحطمها فيما بعد.

ولا نرانا ملزمين بمعالجة آراء النقاد ومناقشة، أو دفع، احاطتهم بالوجوه العديدة التي يقدمها أراغون بنفسه كي يوضح لنا قصيدته، اذ لدينا الكثير مما نقوله، وما نراه على جانب من الأهمية كبير في رأينا.

فإذا ما رغبتنا بأن نصنف فكره ضمن منهج معين، خشينا الوقوع، برغم حرصنا على الامانة التامة له في مجمل نواحيه، في معالجة تقدم قالب المنهج على ما يريد الشاعر نقله من حقائقه العامة والدفينة، الحقائق القديمة عن ذلك الماضي الذي اندثر، وكذلك تلك التي أعيد اكتشافها لاجل الحاضر والمستقبل. عندما نفرط في معالجتنا تقنية الهيكل الشعري، ونتمسك بشكل القصيدة الذي تبنى آلاف الأفكار المنبثقة من شكلها الاسلامي الخاص بها، قد يحدث لنا أن نعدّ مطلقاً ما هو في القصيدة مجرد احتمالي في واقع الأمر.

بذلك قد يكون لازماً علينا أن نقرأ هذا الكتاب في مستويين اثنين: نحاول في القراءة الاولى ترتيب الصور الأدبية، دون التفكير بمحتواها إلا في أصله الأندلسي، ثم ننكب في القراءة الثانية على تبيان مناحي الغنى، وكذلك العيوب الواردة في تلك الصور.

فقد يكون غرض النقد، في حالات معينة، سرد سياق الصور الأدبية، وفي حالات أخرى، يحتل فهم الموضوع وإدراكه موقعاً متقدماً على الصورة.

ويمكن أن تشكل العلاقة بين هذين المستويين أكثر مناحي الاهتمام عمقاً، وصعوبة باللغة في إدراكها أيضاً.

ولانستطيع الفصل بينهما، بأن نقول مثلاً: ان نجاح آراغون يبرز عندما يركز موضوعه على بحث شامل في الحب، بينما لا يمثل استعماله الحكاية في طابعها الشرقي سوى قناع لاجدوى منه، لفكر تضيق به صوفية الاسلام.

ذلك يعني أننا نخلط بين القدرة المجازية للشعر وركيزته الخيالية، في حين أنه لا يمكننا ادراك أبعاد كتاب آراغون هذا دون معرفة ارث الخيال الانساني، الذي يعيد الشعر للممة شعته عبر روائع ابداعاته اللامحدودة، وبنية الأديان التي تمنح هذا الشكل الخاص للمعرفة كيانه الفلسفي، عبر تصور الاله الواحد.

فكان على التحليل النقدي أن ينطلق من الرؤية الأبعد، خارجياً، إلى الأقرب الأعمق، داخلياً، إذا كان قصده أن يوضح مسار الشاعر الذي لم يكن حليماً بالهروب أو التعويض، مقتصرأ على وصف واقع غرناطة المسلمة، جاعلاً منها أسطورة، يعارض فيها بين ذلك الواقع وإمكانية تفتح الغد الانساني، بمعنى ماسوف تكون عليه الانسانية غداً، ومالم تصل اليه بعد.

إن الشعر في تخطيه العقبات يغدو خالفاً لما فوق الواقع. يعبر عن قدرة الانسان لتطوير الواقع. مهمته بعث الامل: هو معين الأزل الذي لا ينضب في مواجهة الزمن، وسيلة السيطرة على الزمن الذي يصيبنا جوهره باليأس، عندما تحل أكلوية الحياة مكان الحقائق الفانية. وحتى فيض تجاوزه لذاته مدعاة لاعجابنا، لأنه يتبدى في شكل من الفلسفة لا يمكن اعتباره منهجاً، بل مغامرة.

إن غزارة اللغة الشعرية عند آراغون تتحدث عن ذاتها بذاتها، وتحيل التعليق على الريح التي تعصف في شعاب «مجنون إلسا» أمراً غير ذي أهمية.

«لطالما تذوقت المؤلفات النقدية حول الشعر. لكن النقد الشعري الذي يعنى بالتفسير وإيضاح معاني القصيدة، يبدو لي خطيراً قبيحاً متطفاً: لقد عبر الانسان الشاعر عما في قلبه، بأدوات تعبيره التي لا يمكن بلوغها، وأعطى ما قاله شكلاً، لا يمكن لانهياره إلا أن يحطم كل شيء، وها هو الانسان الآخر، الناقد، يأتي ذهنًا فطيناً ليستريح حرمة كل شيء على هواه، مردداً بطريقة مسكينة، ما قد قيل مرة واحدة لا يمكن تكرارها. وبقدر ما يبدو لي هذا المفهوم الدارج للنقد الشعري، الذي غزا الكتب المدرسية التقليدية، أمراً مريباً تافهاً، مربكاً ومغزياً، فإني أجد الملاحظة البسيطة التي تبتغي فهم بيت من الشعر، لا تلميع ناقد معين، عملاً مرغوباً، مشجعاً وضرورياً، حالما نبتعد، ولو قليلاً عن شروط كتابة القصيدة»^(١).

إن نقد ذلك النقد يقصد الى فضح الارباكات التي يتضمنها. ولم يتخذ آراغون ذريعة لرفض أي حكم نقدي. بل نراه على عكس ذلك، يطلب من النقد أن يكون رجوعاً هادئاً جاداً نحو أعماق مكان النسخ المبدع. إن من يبدع عملاً فنياً يحلم دائماً بنقد لا ينجون مقصده «يمضي بعيداً وراء حرفية الكلمات». ذلك هو الأمر الأصعب والأكثر جحوداً فيها يخص «مجنون إلسا» إذ ليست هي قصيدة منغلقة على أسرارها، يتمتع على النظرة النبيهة كشفها واستيضاح مراميها.

ولم يخف على آراغون أن هناك دوماً «ذهناً فطيناً» سوف يطمع بالعيش متطفاً على حسابه، لذلك قطع الطريق على شارحي شعره المستقبلين، ليس من أجلهم فقط، بمقدار ما هو تحديد لأفكاره الخاصة، يلقي عبره مزيداً من الايضاحات الداخلية والخارجية على فنه ومقاصده.

كان ذلك سبيله لتحديد نقاط البداية والنهاية في قصيدته، ولكي يهتدى

(١) «تأريخات الشعر»، منشورات سكير، جيف، ١٩٤٧، ص ١١٩.

إلى حدٍ ما تلَهف قرائه إلى معرفة أسباب تجريده كل تلك الحملة من ثقافته الإسلامية. فقدمت تلك الايضاحات العديدة مفتاح المعرفة المحسوسة، والادراك العفوي المباشر للضرورات الشعرية الجديدة.

لقد أراد آراغون أن يكون ناقد ذاته، واتباع ذلك في جميع مؤلفاته، رواياته الأولى كما في آخر نتاجه الشعري. وقد كشف أسرارهِ، في كتابه «إني اكشف أوراقِي»^(١) بخصوص روايته «الأسبوع المقدس»، كما فعل في «محاوَراته مع فرنسيس كريميو»^(٢) حين فتح بعض أدراج منهجه الفكري بخصوص «مجنون إلسا».

هل يعني ذلك أن مهمة النقد تنحصر في تسجيل وترتيب تأملات الشاعر والكاتب في أعماله الأدبية؟

لكن المؤلفات الأدبية، كهذا الكتاب، تقدّم نفسها طواعية للنقد في فيض من الاعترافات والانطباعات. فلماذا لا نأمل نحن بدورنا في أن ن فك حجاب لغز ذلك الغلاف العربي في «مجنون إلسا» فنجلو سحر القصيدة، وقد نساعد أيضاً على دخول رحابها؟

«قلما يفارقني الاحساس، وأنا في رحاب النقد الشعري، بأنني في حالة تناقض غريب: شعور مزدوج بأنني في ظلماً إلى المعرفة، ومعه الخوف بأن يشوبه نوع من الامتهان والاستهتار. لذلك فإنني أمقت الأصابع الفضّة للنقاد، وأغْتَاط من عدم الوضوح الكبير في النقد، المستبطن والكاشف في الوقت نفسه، لكل ما في أعماق نصوص الشعر المعاصر. إنني أكره الغموض الذي يزعم أنه يترك في الظل تضافر الكلمات ومعناها، وكل خلفية حكاية القصيدة، لكنني في الوقت نفسه، كوارث للأحكام القديمة، أحسّ في نفسي نفوراً من أن يكشف الحجاب تماماً..»

(١) منشورات اتحاد الناشرين الفرنسيين، باريس، ١٩٥٩.

(٢) منشورات غاليليو، باريس، ١٩٦٤.

ولذلك فإني أمسك دوماً بمزيج من الولع والنفور، كتب مشرحي الشعر: أفتحها مضطرباً مهانفاً، وفي بعض الخوف من أن أجد عندهم الحسناء ميتة! الشعر على المشرحة وقد بقرت بطنه، وسمرت أعصابه، واندلقت أحشاؤه. لكنني أتماسك نفسي، أقرأ وأنا في تهم إلى المعرفة^(١).
قد يصعب علينا أن نتحدث عن «مجنون إلسا» بغير عبارات آراغون هذه. «هنالك شيء محرم على النقاد، أن يلقوا تعليقاتهم النقدية بخصوص كل صورة شعرية»^(٢).

لكن حينما القصيدة، ووضع عناصر موضوعها ضمن سياق الظروف والشروط التي أبدعتها، بالانتقال من المحسوس إلى المجرد، ومن الخاص إلى العام، يجعلنا نلتزم بعدم الفصل بين الهدف، والطريق الذي سلكه الشاعر إليه.

ومن حق الناقد على آراغون، أكان الموضع في يده أم لا، أن يجيبه بأن التحليل هو التحليل، وأن الحديث عن الشعر يحسن به أن يتابع طريقه حتى نهايته. إذ إننا مشدودون دائماً إلى المستحيل.

التعلم لأجل المعرفة

أمر يلفت الانتباه ذلك الدرب الذي قاد آراغون إلى تلك الأرض الإسلامية، المتمثلة بإسبانيا القرن الخامس عشر، نظراً إلى حجم المعارف والنتائج التي جعلت من موت غرناطة تجربة فريدة عظيمة. لقد عاش آراغون تلك الحشجة الغرناطية في أعماق الوجدان العربي، ثم نقلها وصعدتها، بشكل لا يمكننا معه أن نفوت فرصة إغراق تفرد تلك المأساة بفيض أفكارنا الذاتية وآفاق معرفتنا.

(١) «تاريخات الشعر»، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

ولم تطرح تلك المعارف ذاتها في «مجنون إلسا» انها عاشت في فكر الشاعر الذي تلقاها وجعلها في حوار مع شروط تجذرها الخاصة. وهي في الوقت نفسه نوع من فعل المساهمة يلقي على الاشياء أنواره الكاشفة.

لقد ارجع آراغون أحد دوافعه الأساسية في ملحمة هذه الى قضية حرب الجزائر، مما يفسر جزئياً اللهجة القرآنية ونغمة القصيدة العربية في نشيده الشعري لنهاية المملكة العربية في الأندلس.

«لقد افتتنت بهذه البلاد، بأهلها، عاداتهم وفلسفتهم، وحتى بدينهم، وبكل ماكان من عناصر حضارتهم، وبالتأكيد لأول من قال الشعر فيهم، مما يرتبط وثيقاً بالشعر العربي والفارسي، على الشاطئ الآخر من البحر المتوسط»^(١).

ويواصل آراغون الارث الثقافي الذي تندمج فيه المعارف العلمية متكاملة مع الفن المعاصر: عندما يحكي ماشادو غونغورا، ويبحث بيكاسو الاقنعة الزنجية، ويعود جورج اليوت الى اكتشاف جون دون وشعراء القرن السابع عشر الميتافيزيقيين، وينهل هيفو من ينابيع الكتاب المقدس، وكلوديل من معين اسخيلوس.

أن الولع بالعودة الى الينابيع الأساسية ملازم للبحوث التاريخية المعاصرة حول الشعر الفرنسي في العصر الوسيط. وقد أسهم في تصحيح العديد من الأحكام المسبقة على حضارة الماضي. كما وسع معرفتنا الفنية وأثرى تراثنا الانساني.

القوة هي في أن نكتشف تسلسلاً جديداً في سلم القيم التي تشكل مصدراً وسبباً لقيم أخرى. وما فعل آراغون غير هذا، عندما استوعب قيماً

(١) «مخاورات مع فرنسيس كريميو»، ص ١٢.

ثقافية كانت غريبة عنه، كالثقافة العربية - الاسبانية للقرن الخامس عشر، ليس لمجرد رغبته في إحياء وثائق العصور الغابرة، بل للاغتناء بمكتسبات حياة إيجابية، ليسهم بنفسه في بناء صرح الأدب العالمي .

وعندما مثل ذات مرة عن سبب افتتانه بالثقافة العربية الأندلسية، أجاب أراغون بقوله :

«حسناً! منذ عهد بعيد. ألم أك شغوفاً بشعراء الثروبادور الجنوبيين؟ أليست هناك روابط قديمة وثيقة بين الشعر عندنا، في جنوب فرنسا، والشعر العربي في اسبانيا؟ ان هناك جدلاً حول ذلك. لكنه جدل يتطرق الى الشكل خاصة. إننا نتساءل عمن أبدع المقطع الشعري، ومن وضع الثقافة والقصائد من هذا النوع أو ذاك. لكنني شغلت بأمر آخر تماماً، بالصلة الروحية بين تلك الأشعار، وبالتشابه في مضمونها».

« . . . إنني لا أرى هوة قائمة بين الناس، إننا نولد ونموت بالطريقة ذاتها في كل بقاع الدنيا، وعند جميع الشعوب. في كل مكان يتحقق القلب، نحب ونكره. لكن تباعدنا الذي فرض علينا لاحقاً، أخفى عنا هذا المضمون، وذلك التشابه. فما الاختلافات إلا في الاطار الخارجي، ومن المستغرب أن نجد، ونحن أهل القرن العشرين، أننا ننظر من فرنسا الى البلدان الاسلامية عبر الكثير من الأحكام المسيحية المسبقة، مقتنعين. عن غير معرفة، بتفوق المسيحية (وأقول ذلك حتى عن أولئك الذين لم يعودوا يصرحون به عندنا) على الاسلام، وكأنا على استعداد أن نفعل ما فعل الكثيرون من كتابنا لوقت طويل: أن ننظر الى محمد على اعتبار أنه مفسد مشعوذ، بينما نجد الكثير مما يرد عنا ضمناً عن ذلك عندما يتعلق الأمر بالمسيح، حتى أولئك الذين يشككون في صحة تاريخه. لذا فإن أحداث سنوات الخمسين قد جعلتنا، أولاً، جعلتني أخشى شيئاً من الخذلان في الفكر النقدي في نفسي لا يمكنني إدراك مداه».

«حرب الجزائر.. لم تكن كافية تلك العموميات حول مئة عام من الاستعمار، لتجعلنا نفهم هؤلاء الناس، إصرارهم على أن لا يصبحوا فرنسيين، لاجزئياً ولا كلياً، كان وقوفنا هناك على أي حال، هو التوقف عند حدود مرسومة. لقد عرفتني أحداث شمال إفريقيا من غير شك بمكان جهلي، بنقص في الثقافة لم يكن خاصاً بي وحدي..»

«والذي يعرفه الفرنسي عن تاريخ مصر، تونس أو الجزائر، مراکش أو مالي أو عن السودان، وحتى عن إسبانيا عصر الاسلام؟ وهكذا وجدتني من خلال إسبانيا أدخل صميم تلك الروح الاسلامية حيث كنت جاهلاً بكل شيء. قد يكون ذلك لأن إسبانيا قرية مني جغرافياً وثقافياً. وإن التاريخ المعاصر قد مهد لي صلات وجسوراً سهلت عبوري إليها. لكن السياسة لم يكن لها دور في ذلك. كان الأمر نوعاً من شعور انساني، فاكشافي النقص في معرفتي جعلني لأسمع لنفسي بقبول ذلك. كان علي أن أتعلّم لكي أعرف».

هكذا كانت القضية، خطة مرسومة مدعّمة، وضرورة للتعبير في صيغة تتناسب مع تلك الحاجة الملحة الداخلية التي امتلأ الشاعر بها في إحساسه، وعششت في سويدائه، فراح يتصاعد الى وعيه الموضوع الذي يكتب عنه.

ولادة قصيدة

هنا يرسم الشعر حدوده بقوة. وينطلق الكلام اللاهب من انسجام العناصر العامة لتاريخ أبي عبد الله الفاجعة مع الموضوعات الخاصة عند آراغون. لنجلس في البداية مستمعين كي نحس في فواتنا سرّيان ذلك الشعور الفريد الذي لاتعبر عنه الكلمات. غير مجد أن نهرع الى مقص التحليل. ان الحياة لاتنتهي بعبارة واحدة. وفي معبد الحب، تتخذ الكلمات نبرة «خفقات الصلاة». وعندما يأسرنا النشيد، لا يعود في مقلوبنا أن نلّون لدى سماعه، كم

مرة تتصاعد الموسيقى الداخلية من آهة في أعماق النفس، أو من أغوار الواقع في مأساة غرناطة.

«قال سقراط لأديانتس: لا يمكننا أبداً أن نمس أشكال الموسيقى دون أن نبث الاضطراب في قوانين المدينة العظمى».

ولا ينبغي أن نتبع سبيل أفلاطون، ونخص الشعراء بالتبجيل الذي خصت به الآلهة، ثم نبعدهم في الوقت نفسه عن الجمهورية فمن يستطيع غيرهم أن يستشرف آفاق مستقبل الإنسان وعظمة عصرنا؟ معهم نجد طمأنينة النفس، أي ذلك الجهد الذي يبذله المرء كي يحقق رجاءه في مواجهة عالم الموت الرهيب.

أقول ان الموت بانتظاري
على دروب قرطبة!

كان يغني فيديريكو غارسيا لوركا. وقد مات لوركا، فتابع ماشادو
الغناء:

موتي اليوم كما هو بالأمس، يا عجرتي الجميلة،
أه ما أجمل أن أكون وحيداً بقربك،
أتنسم هواء غرناطة، غرناطي!

قد تضيء صورة عابرة، كلمة تطفّر من المجهول، كهف الذاكرة أحياناً، فتبعثان نشاط الابداع الفني في العقل. حيثئذ، تتزاوج بنية الموضوع الشعري مع بنية الذكريات الكامنة منذ الطفولة. هكذا تشرق لحظة الحدث المبدع. إنه زمن الارهاصة. الصاعق. نقطة التفجر. طريق الوصول الى الابداع. ولادته العجيبة.

ولن ندخل في نقاش الفرضيات التي طرحت في السنوات الأخيرة حول

هذا الموضوع^(١)، بل نكتفي بتجديد عنصر موضوع غرناطة كما تم عرضه في مقدمة «مجنون إلسا».

كانت مصادفة مشمرة.. العثور عام ١٩٦٠ على أغنية شعرية قديمة عنوانها «عشية احتلال غرناطة» في البيت الأول منها خطأ نحويّ باللغة الفرنسية، كان الصاعق.. «طعم الشرارة».

يقول أراغون أن ذلك البيت الشعري قد استوقفه «بسبب وسواس قديم في حياته، تعرفونه أنتم، أحلام نعود إليها، نحلم بها...».

«.. أنها غرناطة، في أيامها الأخيرة، غرناطة يحاصرها الملوك الكاثوليك، قفزت إلى أحلامي، لست أدري من أين في المرة الأولى، قد تكون ذكريات الطفولة، كانت غرناطة ماثلة من غير شك، كما هي كاتدرائيات الزخارف الرومانسية، رجل وامرأة مذهبان تحت ناقوس زجاجي فوق ساعة نوّاس».

وسواس حياة قديم، ذكريات طفولة: قطاع بيوغرافي كامل في حياة الكاتب، يبرز إلى السطح منبعثاً من أعماق اللاوعي، وأغنية شعرية تجعله يطفح عبر الزمان، تقوده نحو ماضٍ بعيد، إلى «حقيقة واقع مفجع».

هل يجب علينا وقد ألقى بنا في الحلبة، أن نتبع مسيرة أراغون في بناء صرح هيكله الفني الشامخ؟

(١) في أطروحة للدكتوراه، عنوانها «ولادة العمل الشعري»، (٥٦٣ صفحة، منشورات غاليليا، ١٩٦٠). يدرس جان بول فيبير لدى ثمانية شعراء طرائق كشف موضوعاتهم الخاصة بكل منهم: الساعة عند فيني، ويرج الجرذان عند هينغو، والمبعوث من قبره العاشق لامرأة حية لدى بودلير، وعصفور اللساعة، عند مالارمي، وتوالي النواثب لدى فيرلين، والحجر الحلو - المر عند كلوديل، والفرق بين طيور الثم عند فاليري، والغذاء التاضج عند أبولينير. ويمكن أن نسمي الطريقة المتبعة «بأنها تحليل نفسي للتحليل النفسي، ومحاولة لشفاء التحليل النفسي من وسواس عصابه الزمن»..

لا يمكننا أن نخلط بين ما يتصوره الخيال وما تستعيده الذاكرة، مع ما يدركه العقل. هنالك على الأقل فيما يقوله لنا مؤلف «مجنون إلسا» في صفحات موضحة، جملة عامة من الدلالات حول ولادة العمل الشعري. مع كل ماتحويه من خصوصية كاتب غير بعيد عن أن تكون له نظريته الفنية الخاصة به، وما يفترضه ذلك من تلاقي الثقافات، في اعتراف وحيد (هو اعتراف آراغون) لا يوضح ما يسميه جان بول سارتر «الوعي المتصور».

هكذا، من كلمة واحدة - «العشية (حيث) احتلت غرناطة..» أشار الدال إلى مدلوله، وتحررت الصورة التخيلية، عذراء دون سبق تفكير. وإذا كان الأمر خطأ نحوياً بالفرنسية، حركت العبارة في صيغتها تلك واقعاً آخر في أعماق الذاكرة.

دعونا نسمع آراغون مرة أخرى، إذ أن شرحه يتعد عن أي استقراء تجريبي للقصيدة، وعما يؤكد فرويد حول ينباع الالهام:

«العشية (حيث) احتلت غرناطة..» رددتها ثلاث مرات أو أربع، قبل أن أدرك السر الذي يكمن في غلط نحوي: الصحيح أن يقال طبعاً عشية اليوم الذي سقطت فيه غرناطة وليس «العشية حيث..» من طلاق الكلمات هذا بالتحديد، من ذلك الادغام اللغوي، أحسست مبعث الغرابة في قصيدة ذلك النظام، شيء من جماليات أبولينير يكمن في هذا الغلط نفسه. هنا كان مفتاح الأحلام، فانطلقت مردداً «العشية حيث احتلت غرناطة..» العشية حيث احتلت غرناطة..» حتى بعث في ذلك التكرار الآلي نوعاً من أغنية ظننتها جاءت في البدء من صورة مشابهة، ذلك اليوم المشؤوم، الثالث عشر من حزيران ١٩٤٠، عندما سمعت قبل انقطاع التيار في أحد بيوت منطقة المين، خبر سقوط باريس.. بل ربما كان ذلك يمثل «وداع العالم»..

لقد اتخذت العلاقة بين الرمز واللغة الشعرية طابع الأنية، على صعيد بعض الأشكال الشعرية، كالشعر «الساذج Naive» عند غيوم أبولينير. وكان

له أثره المباشر عند آراغون - وعلى مستوى ذلك «الحدث» سقوط باريس، الذي كان له أعظم الاثر في آراغون، مؤلف «انكسار القلب».

ونصل بعد ذلك الى تخصيص الرمز، الى سيرورة النضج التدريجي لموضوع غرناطة، الى احدى لحظات انجازه. ان الذاكرة حقاً هي تلون الخيال ببقايا الواقع، ذلك الواقع الذي لا يخرج أبداً من العدم.

نحن نعلم أن الخيال ثانوي في رأي فرويد، هو هروب معوض، كبت يتيح للفنان ان يسترجع الواقع عبر طريق ملتوية: «لقد اعترفنا بأن مملكة الخيال تمثل خزاناً احتياطياً، ينظم العبور الصعب من مبدأ اللذة الى رحاب الواقع، ويتيح لنا التعويض عن الاكتفاء الغريزي الذي كان علينا أن نرفضه في الحياة الواقعية فالفنان، مثلما هو مريض العصاب، ينسحب بعيداً عن الواقع المشؤوم في هذا العالم الخيالي، لكنه على عكس العصابي، يدرك أنه سيجد الطريق ليضع قدميه في أرض الواقع من جديد. ان ابداعاته، أعماله الفنية، تمثل الاكتفاء الخيالي للرغبات اللاواعية، تماماً كالأحلام التي تشبهها من حيث كونها تعويضاً.»

هنا تنتهي استعارتنا من التحليل النفسي، من حيث ارتباطه بذكرى قد تقود الى ذكريات أخرى، وعبرها جميعاً، الى عناصر الموضوع - الخيال، التي لا يمكنها بالتالي أن تفسر جميع الخطوات الدفينة عند الكاتب. وبخاصة لدى كاتب مثل آراغون.

خطوط الالتقاء

وجه مايرتسم في فكره ونفسه بقسمات ضبابية عبر مقاربات متتالية، شفافية بلورية نقية تسبح في لآلاء لجين مياه الخلق الاولى. يمهد لانطلاقة العمل الفني، يلقي النور على سيرورته وأسبقيته في وعي الشاعر، لحظة يتساءل عن سر خفقات قلبه.

«عشية سقطت غرناطة . . وجدت في الأغنية سرّاً آخر تماماً: أقحمتني الكلمات درباً لم يكن يبالي، رأيتني أتقمص ملك تلك المدينة الاسطورية، أبا عبد الله، ذاك الذي ولج عالم أحلامي من حيث لأدري، ولكن هل كان حقاً بإمكانني، وفي أية مرآة، أن أرى ذاتي في قسّات تلك الشخصية التي جاءت مشوهة عبر الشعر الاسباني والأزجال الموريسكية، والخرافة المعادية؟ ذلك الهاملت العجيب، ويوريك الفقيرة عالمه الفسيح؟! أجل، إنّي أعرف من أين جاءني في البدء، وكيف صعد خشبات مسرحي الداخلي».

حينها وجد الموضوع - الخيال مغزاه في حياة آراغون . لقد كان بشكل ما في حالته «النقية» عندما قرأ كاتب المستقبل، وهو تلميذ في مدرسة سان بيير دونويي، بعد مناولته الأولى، كتاباً «عن الدم والشهوة والموت». حيث تعرض مورييس بارس لأبي عبد الله في صورته التقليدية التي رسمها له مؤلفو الخرافات . قام آراغون بعد ذلك، عام ١٩٢٧، برحلة الى غرناطة . ثم أراد أن يرجع اليها ثانية، لكن «جبن غرناطة كان قد تلطخ بدم فيديريكو وهناك حيث سقط غارسياالوركا، عائداً من افريقيا مع فرسان عرب، كان غاز آخر يوصد الأبواب لي وجه أمثالي . كان هذا عندما عاودني اسم المدينة القرمزية من سبيل أخرى».

عنوان أغنية، الموسيقى التي تبعثها، الموازة الآلية بين سقوط غرناطة وسقوط بارس، تقمص الشاعر شخصية أبي عبد الله، كتاب مورييس بارس وطفولة آراغون المدرسية، رحلة الى اسبانيا والذكرى المفجعة لفيديريكو غارسياالوركا: تلك هي السبل العديدة التي تؤدي الى اكتشاف أعمق للقصيدة التي يحملها في داخله . وأقطاب تجاذب كثيرة تشكلها مجتمعة خلال مرحلة الإلهام الشعري .

لكن حدثاً معيناً يجب أن يبرز كي يساهم في جمع شتات القصيدة، كي يحرر ديناميتها الخاصة . وجاء ذلك الحدث عند آراغون رواية إلزا تريوليه التي

نشرت عام ١٩٥٦ ، وعنوانها «لقاء الغرباء» . تلك الرواية التي تستلهم قصيدة الكاتب السوفييتي ميخائيل سيفيتلوف عن غرناطة ، في لازمة حزينة تبرز المشاعر الأمية البروليتارية نحو جميع أولئك المحرومين من أوطانهم .

ويتركز تفكير الشاعر إذن ، من زاوية الابداع الفني ، على الموضوع - الخيال الاساسي الذي يستلهمه ، ضمن اطار الكلمة الفعل ، وفي مجال اهتماماته الجمالية والايديولوجية الخاصة به . هنا يصل الخط البياني في صعوده نقطة القمة ، ويتحدد مسار قوله الشعري الملهم .

هنا يكتشف أراغون نفسه كما كان ، ومثلما هو كائن . ويعبر عن ذلك ، ليس رغبة منه في النقاش ، بل ليزيدنا فهماً في تغنيه بغرناطة :

«لماذا نخلق لانفسنا عوالم خرافية ، طالما ستغدو منفى لقلوبنا؟ فكل ماقد أسكرني في حياتي ، وشد انتباهي اليه ، الموسيقى وفن الرسم ، البطولة والشعر ، أراه ، عندما التفت الى الماضي ، كأنه يجري نحوي من كل حذب وصوب ، يتلاقى في كأنها ليلقي بذاره ويخصب أرضاً وحيدة ، ويجني حصاد حياتي ، ويبني تربة حبي الخصبة .

سواء كان الرجل فاغرام تشايكوفسكي ، شكسبير ام رامبو . فيرمر ام دولاكروا . . فهو مجرد آلة أعدت لتعزف عليها أنامل امرأة . وبالنسبة إليهن ، فإن الآلام والأحلام ، أكثر من أي شيء آخر ، هي التي تشكل تلك الآلة ، وتصلقها من الحالة الخام التي كانت فيها .

«ليس الامر مصادفة عرضية بل لقاء . كان ينبغي ان يحل اليوم الذي اسمع فيه من المرأة الوحيدة التي أحبت ، أعني الوحيدة التي يمكن أن أحب ، أغنية عن وطنها البعيد ، مليئة بشكل عجيب باسم غرناطة» .

ويمثل ذلك التأثير المتبادل بين كاتين واحدأ من المكونات الرئيسة في «مجنون إلسا» فهو المسار الطويل من المجهول الى المعلوم ، والحوار المتواصل من كتاب لآخر .

إنه العطاء السمع والعرفان.

دفع العطاء في جميع صوره، بمعنى القدرة على جعل الهبة المبدعة التي تمنحنا إياها النفس الأخرى القريبة الشقيقة يدوي إبداعها في روحنا. «مجنون إلساء» إذن هو صدى كتاب إلزاتريوليه، لكنه ليس صدى حرفياً. فليس لدى الشاعر تواصل جاهز. تبستجيب شاعريته لنداء معين. هو الساحر وقد لمح التماع النهر في أفق فكر آخر، خيال آخر يحس قراءة خطوط سحره.

«قد تكون الفكرة جاءتني أخيراً عبر ذلك الكتاب المنشور عام ١٩٥٦، ضرورة كتابة قصيدة تتلاقى فيها، تتعانق وتمتزج، وتخصب العديد من الأفكار الدفينة، والموسيقا الداخلية، مما حملته طوال العمر في نفسي، فراحت تهيب بي أن أفصح المجال لتألقها. وهل كانت غرناطة قبل إلزا تمثل عندي غير حنين لا يختلف عن سواء؟ كل بذرة تحتاج إلى التربة والشمس كي تينع ثمارها. هكذا انبثقت غرناطة من تربة أحلامي، تحت نور المرأة التي لفظت اسمها...» والعرفان أيضاً نحو ذلك التحريض الذي تلقاه من «لقاء الغرباء».

أليس الإلهام شبيهاً بالاعجاب؟ لقد بحث في مشروع كتاب تحمل أراغون وزره، وكأنه لا يخصه، فتش عنه طويلاً ليجده ثم ينقله فيها بعد على طريقته، كأنه شهادة على عشقه، بله على صداقته الفكرية.

لطالما يلح أراغون على ذلك الأزواج. فهو يوحني في كل عمل أدبي له، بأنه قد استفاد من حصيلة سبقت في أعمال إلزاتريوليه. وحين يقترب من ذكرياته في مجموعته الشعرية «ليست مني بباريس إلا بالزء» يجعلنا نحس ثانية تلك القرابة التي تربط فكره بفكر حبيبته:

ماالذي أكتبه ولا يمحي في غير عطرك

كما تتلاشى خطوط الزمن على امتداد جدران حياتنا.

ولكن هل يجب أن نصدّق كل ما يصرّه إلينا آراغون، فنعيد دراسة هذا أو ذاك من مؤلفاته، وإبداعه الشعريّ برمته، حسب ذلك المنظور الوحيد الذي يجعله تجربة حياته؟

أنصدّق قوله في «مجنون إلسا»: «ان الغايات التي رسمتها هنا بكل أعماقها، إما أن تبوح بها الكناية بكل يسر لآخرين فيما بعد، أو تنجح بالقارىء عمّا أقوله لنفسي وحدها، وهي عندي، وراء حرفية الكلمات، تمثّل روح الأشياء؟»

وهل جميع معالم ذلك الابداع الفني متساوية في بعد خطوطها عن المركز الذي يتحكّم بها؟ والهندسة الجمالية في «مجنون إلسا» - إذا صحّ أن توجد هندسة بهذه الصيغة - أهي مجرد نوع من الفسيفساء تستقي ألوانها من نسيج إسبانيا المسلمة المزركش؟

وقد يرجع تنوع الموضوعات في هذا الشعر المتدفق إلى امتلاك آراغون ناصية مضمون الشعر العربي الأندلسي وموسيقاه. لكن أتون الشرر هذا، لا ينبغي له أن ينسينا ضرام الحريق الذي يرتفع في شكوى نار الحبّ والمستقبل معاً.

غرناطة مسرحه المؤقت. إنها تلخص المصير الانساني، وتفاصيل التاريخ والعادات المذكورة، يجب أن تكون حقيقية، كذلك انقشاع الأوهام، والآمال القاسية كتشريد شعب، والكتابة المسكونة بأشباح المؤرخين والكتاب والشعراء العرب. نحس فيها عبور نفحات حضارة ما، شكوى وأنين الفرقد المهان، آلام أبي عبد الله، آلامنا نحن. ونصبح في نهاية الامر «دون حاجة إلى المجاز الذي يحمله العالم، فلم يعد هناك إلا المأساة الدائمة. في النهار أو الليل، في إسبانيا أم أمريكا، ما عاد هنالك سوى المأساة الدائمة».

شاعرية المعرفة

يأتي حينئذ دور ركائز منهج آراغون الذاتي في تلقي المعرفة، واللغة عنده، ممزجة بالأفكار والصور، هي وعاء الشعر وحليته. ثم يقوم عمله الشعريّ الصرف بالانتقاء والاستخلاص الضروريين. يرفض الخضوع السلبي لأحداث التاريخ والحياة، لكنه يستوثقها، يحاول أن يستكشف فيها مايتجاوز حدودها.

إننا غير بعيدين عن «شاعرية المعرفة». تتوضح معالمها عندما يشرح لنا آراغون كيف يقوده الحوار الذاتي الذي يقيمه بعيداً وراء المستوى التأملي مع فكره الخاص ورؤاه الذاتية للعالم إلى التفكير بالمعرفة، ضمن سياق الكتابة والتجربة الخاصة، في قصيدته وهي في طور انجازها:

«طوال حياتي الدراسية في الجامعة، كنت أفضل ماأود تسميته منهجي في المعرفة: أن أكتب كي أعرف، ثم أنقل إلى الآخرين ماتعلمت. ويرتبط ذلك من دون شك، بكون «الكتابة» عندي شيئاً مختلفاً عما تتصوره: إنها تثبت المعرفة وتركيزها، ليس في شكل مفصل أو قيمة علمية، بل في قالب الإيجاز، موجز الصورة، مختصر الشعر، الذي يحوي جميع الاحتمالات في داخله، كل شعاب المعرفة. إذا عرفت طريقة المأكل أو اللبس عند إنسان معين، وما الذي يأكله أو يلبسه، فإنّ فكري يستطيع، فيما وراء هذه المعرفة المحسوسة، أن يلمح مئات الأشياء غير المتوقعة، والتي كانت ستبقى خفية بدون ذلك. هكذا تصبح تلك الطريق الى المعرفة، وهذا التحديد للعناصر التاريخية التي تعطي صورة جديدة للإنسان، هي الطريقة الواقعية الصحيحة، وبلغّة لاتفهم بالمعنى الفج لكلمة الواقعية، ذلك ماتعنيه الواقعية عندي، وهو ماأراه بعمق فخر ما في حياتي»^(١).

(١) المحاورات مع كريميو، ص ١٥ - ١٦.

ولا يمكن لشاعرية المعرفة أن تأخذ مكانها على صعيد الأفكار فقط، حيث تتوالى مختلف «إدراكاتنا للعالم» بفضل نوع من التوالد العفوي العجيب. فالمعرفة لاتنفصل عن العمل. كما أنها لاتنفصل عن جملة المعارف التي يكتسبها الانسان، وعن تقدمه الحقيقي. ان تاريخ المعرفة، كجزء من تاريخ الفلسفة، هو ذاته جزء من التاريخ نفسه.

ليس الشعر والمعرفة أمرين متناقضين. هكذا يرفض آراغون الولادة العفوية للشعر، ويرفض معها مفهوم «السّر الشعري».

«ان الشعر موضوع من مواضيع المعرفة، مثل أية قضية انسانية أخرى. فإذا عرضت عليكم نظرية تخصّه، يجب أن تتساءلوا عما اذا كانت تزيد أبعاد «السّر الشعري» أو تنقصها ففي الحالة الأولى، اضربوا بها عرض الحائط إذ ليست سوى خداع متعمد، محاولة لافساد اللعبة، وفي الحالة الثانية فقط، تكون النظرية خادمة للشعر وللانسان الذي ترتبط به أقداره، وهي التي تعطي للشعر مكانته الحقيقية في المجتمع الانساني الذي يتشكل من النور، وليس من الغياهب المظلمة»^(١).

الشعر موضوع معرفة، فمن الممكن إذن أن يدرس، وأن يشرح ويحدثنا كلوديل عن الحدث الشعري في «معرفة العالم والذات»^(٢). أما آراغون، فيذهب الى أبعد من ذلك، حين يعلن أن «أي شعر يمثل الكيان الذي ينقل المعرفة الى أبعد من حدود امتلاكها»^(٣). فهو يرسي بذلك معالم هوية الوجود والمعرفة، الواقع والمعنى. ان اللغة هي الكينونة معبرة عن ذاتها لكي تجعل الأسباب التاريخية والانسانية لظهور الاشكاليات، ومغزى الحقائق التي تتكشف رويداً رويداً قبل أن تتعمق جذورها، وكذلك أسباب الأمور التقريبية والاغلاط،

(١) تأريخات الشعر، ص ٢٥٨.

(٢) كلوديل، «الفن الشعري»، منشورات ميركور دوفرانس، باريس ١٩١٣.

(٣) آراغون، «الشعر»، غاليلار N.R.F.

تجعلها جميعها أموراً محسوسة . لكنّ للشعر وظيفة أخرى، غير التعبير السلبي عن المعرفة، إنه ينقلها إلى أبعد من حدود امتلاكها، المتحولة أبداً، كي تصل الى ادراك مستقبل الانسان .

إن شاعرية المعرفة هذه نوع من «علم تربية» المستقبل . انها خبز الثقافة وقراءة كل شيء عن كذب . ذلك هو بديل انتشار المعرفة الشكلية التي تهتم بتكديس المعلومات دون إخضاعها للفكر المتأمل .

المعرفة في «مجنون إلسا» هي مايشكل النسخ الشعري، المصفاة التي تنتقي المعلومات . هنا تصبح الطريقة الشعرية ضرورة أخلاقية، اهتماماً بصنع فن الحياة، علم أخلاق الكلام .

ليست معرفة «الروح الاسلامية» إذن، في «مجنون إلسا» معرفة حاملة أو تأملية . لقد تم اكتسابها شعرياً، في جهد حيوي للوصول الى ماهو انساني، عبر بوابة شقاء غرناطة، وحرب الجزائر .

«علينا بالحريق لكي نعرف طيب عرف العود» هكذا يصرخ جاسوس قشتاله الذي يدخل المدينة القرمزية سراً، فيبهره سحرها .

ومرة أخرى، ليست تلك المعرفة، إذ تنطبق على الآخرين وعلى ذاتها، حجة لادعاء الغربية عن الوطن، أو هروباً الى الامام، أو بهرج غناء عابث يحدد العالم الشعري والذاتي للشاعر بشكل متكلف مصطنع . كما أنها ليست ضرباً من السحر، يبعدنا عن زماننا ومشاكلنا، أي بوجيز القول، قصة عتيقة، وتكراراً مصححاً لما كتب شاتوبريان عن «آخر بني سراج» أو ترتيباً مؤثقاً لالاعيب المعارف الشرقية الموسوعية .

ونعود الى توضيح خطوة أساسية لم تشرح بما فيه الكفاية : لقد فرضت معرفة قضايا الاسلام، عبر قناة اسبانيا المسلمة تحديداً، على آراغون ظاهرة خاصة في الحياة القومية الفرنسية، من خلال حرب الجزائر . انه سلطان الجوع الى العدالة الذي جعل صوته يرتفع عالياً .

«كنا نعيش دون أن نعرف الكثير عما يدور بعيداً تحت ألوان علمنا، التعذيب، والأطفال المسوخون، تشويه كل شيء، والدم المهرق والضحكة الرهيبة».

إن التذكير بحرب الجزائر أمر مألوف في القصيدة. يطل في لحظات محددة ليعتصر مواطن الألم:

«إني أكتب هذا وألسنة النيران تلتهم المدن والجسور من جديد، على الشاطئ الآخر من البحر».

لقد داس آراغون عظام العنصرية بقدميه. وهل يغيب عن أبصارنا منظر الألم والمذلة في الزهرة المسلمة التي صاغها في قوافيه؟ ليس قدر الشاعر أبداً في أن يقلد، بل في أن يكون. عندما «تعاظم حسرة القلب» يغدو آراغون، جسدياً وأخلاقياً وفكرياً، هو غرناطة. وطن انتزع من ذاته، واضطراب عالم يولد من جديد. ولكي نكون ذلك بكليتنا، كيف لنا أن لانتقمص شخص أبي عبد الله، والمجنون العربي؟

ليس هنالك لبس ممكن في الصورة الشعرية. انها حقائق جمعت، لانس الجواهر التاريخي لغرناطة والأساليب الكلامية ذات اللون الاسلامي، مع أفكار حديثة أجيد التعبير عنها.

ونمضي حركة المعرفة هذه من الخاص الى العام. تحتفظ بعلو نظرات الأخلاقي، وارتعاش اليأس، والنبرة العميقة للحقيقة. ولا يخفي اتحاد الفكر بالتعبير، أحياناً عند آراغون، شيئاً من التعليمية. نرى هذه مبثوثة في القصيدة. بشكل متقن لا يثقل القارئ. ذلك مايسهل علينا الدخول الى عالم لم نتعود عليه من قبل.

الفصل الثاني

التكامل الثقافي

وعندما أقرأ قصيدة، أجعل من اختيار
الشاعر علماً أقبه أنا، كي أتابع قراءتي .
(أراغون، ومجنون إلسا)

هياً ندخل مع آراغون الى غرناطة . تقابل بين ماسيقوله عنها ، وشهادات المؤلفين العرب . نتحقق من صدق وصفه ، ونسجل بعض المراحل التي كان عليه اجتيازها قبل أن يثبت عناصر معرفة اسبانيا المسلمة ، التاريخية والانسانية ، في هذه «الخلاصة الشعرية» .

تعالوا نبحث كما فعل زيد الشاب ، راوية قيس بن عامر النجدي ، مجنون الاندلس العجوز ، كي يفهم عبارات سيده . لأن «فكر ابن عامر يتخذ ذلك الطابع التاريخي ، حيث ترتدي قضايا المستقبل مظهر الرفض المستمر ، رفض ماكنّا نظنه حقيقة واقعة ، حقائقنا النسبية التي كنا نعطيها قيمة مطلقة . .

«تلك اللحظات المختلطة ، تلك الكائنات الخارجة بلحمها ودمها ، والأفكار ذاتها التي تسكن رؤى المجنون ، كان ينقصها في رأي وفي أعماق روحي ، إيمان البحث ملياً في التاريخ ، بحثاً لا يمكن بدونه لأي فعل عادي ، أو لأية عملية فكرية للانسان ، في مرحلة معينة تمثل عتبة المستقبل الصيرورة ، أن يكون لها معنى ، بل تصبح أشبه بالدخان . القنديل الذي استعمله ، وحذائي ، والتحية التي ألقيتها ، ذلك كله لامعنى له الا في السياق الشامل لماضيه ، وإذا ماضى هذا السياق ، تصبح جميعها مجرد آثار عتيقة غامضة ، هباء ورائحة قبور . بين ماأراه اليوم وماعشته في الماضي ، وهذه المشاهد المؤثرة التي يتخبط فيها ابن عامر ، تنقصني حلقات تربط الأيام والعصور ، سلالات فكرية ، ملوك وحروب ، شعوب تولد وتموت ، هجرات بشرية ، أديان ونشيج حزن .

وعندما أقرأ أحد الشعراء، أجعل مما اختاره ذلك الشاعر عالماً أرضى به أنا، كي أستطيع متابعة قراءتي له. هذا الدليل الذي اتخذته، إذ يربطني به عبر حبل الكلمات، يشدني خارج المعنى المؤلف للأشياء. يخلط الفهم بالوردة، فإما أن يغدو ذلك قاتوناً عندي، أو أغلق الكتاب. لكن ماذا أفعل بهذا الكتاب ذي الصفحات الممزقة، وهو ذلك النجدي؟ لقد فهمت ذات يوم أن لاشيء فيها يقول كان مجرد حكاية مجازية. ولا بد لي كي أدرك سيدي، من أن أجازف بفرضية واقع يأتي بعدنا، في رحلة لأعرف لغتها ولا أستطيع تعلمها، ينقصني فيها كل تفسير لما هو كائن بها كان من قبل.

لنتمسك بهذه الوصايا. قد يبدو وضعها هنا لضرورات الحكاية الروائية، بينما هي في الحقيقة إحدى أكثر الوسائل مباشرة وأبعدها عمقاً كي نجني تلك التفسيرات المحتملة، لذلك التاريخ المتوازي المزدوج من جذورها، تاريخ المجنون الأندلسي، وتاريخ غرناطة، لأننا إذا أغفلنا الأساسي وأخذنا بالثانوي، قد نجازف بجعل الشعر يعترف بغير حق بعبثية الحكاية.

يحدثنا زيد بالنيابة عن آراغون، إذ أعاره النجدي صوته تبدأ ولادته بالشعر ومن أجل الشعر. انه بديل فكر آخر لا يمكن التعبير عنه في شمولية دون العودة الى مجرى الدهور. هذه العودة، نخلق نظيراً له من عصرنا وفي الوقت الذي يبني فيه عصارة عطائه، يحكي لنا الشعر الحياة اليومية في غرناطة. يتحقق بذلك امتزاج النشيد الشعري بالمعرفة الشاملة.

لكن زيدا لا ينخدع، ولا ينخدعنا، بتلك المظاهر. انه يتساءل عن التنقيب الذي يجب عليه الاضطلاع به لكي يتبع الحلم اليقظ لدى سيده. وإذا كان هذا الحلم على شفا هاوية اللغة؟ إن أغنية غرناطة تنطلق عبر مساره. تجتاز المساحات التي تم اكتشافها لعدة سنوات خلت، في الأدب والفلسفة والحضارة العربية في اسبانيا عند غروبها، كي يغوص أعمق في أقاليم لما تكتشف بعد، في المستقبل المهجور وحقيقة واقع الغد.

مع التشديد نفسه، سوف نتجاوز التناقضات القائمة بين المعرفة العلمية للشرق، التي تتطلب «شرحاً طويلاً للتاريخ»، ووسائلنا في توقيف «حلقات الأيام والعصور، وسلالات الفكر» بوساطة «الخلاصة الشعرية».

إن معرفتنا لاسبانيا تلك، تتحرك وتتأكد في وعي مصيرنا المحتمل. ولا يمكن أن يختلف أسلوب زيد في قراءة القصيدة عما أوصى به أراغون بخصوص «الشعر المتواصل» لبول ايلوار، حيث يقول:

«ان الشعر، شعرنا، يجب أن يقرأ كما تقرأ الصحيفة. صحيفة العالم الذي سوف يأتي».^(١)

لنحاذر إذن من أن نخلق «مجنون إلسا» تحت وطأة غياهب التفسير وفزلكات المعرفة. لكن ماذا نفعل عندما يطرح هذا الكتاب نفسه أمامنا على أنه شمولية نهائية للتراث الثقافي في اسبانيا المسلمة؟ يجب أن لا يخفى علينا أننا نخاطر بتمزيق روح الأغنية الشعرية في الحاحنا المستمر على إعادة بناء هيكلها لبنة لبنة.

وقد نتمحل الأعذار أيضاً في الاحتماء وراء هيمنة المؤلفين العرب والعلماء المستشرقين. لكن النصوص التي نعود إليها لا تهدف إلى الحلول مكان قصيدة أراغون، بل إلى الشهادة على تكامل هذا العمل. هكذا نظن أنه قد يصبح بإمكاننا أن نوضح ببعض الأمثلة ذلك التداخل الثقافي بين الشرق والغرب، الذي طالما سمعنا عنه، وتنقصه أحياناً الأمثلة والنماذج الملموسة.

وهاهي الفرصة متاحة لنا في «مجنون إلسا» بحيث لا يحق أن نتجاوز اغتنامها. فلننظر أولاً كيف كانت حال غرناطة وشعبها.

«لا يغير من الأمر شيئاً إذا أبليت غرناطة اسمها العربي باسمها الهجين غرانادا، أو أطلقتم على النهر الذي يغسل قدميها ليصب في «الغوادا الكفير» أو

(١) «تاريخات الشعر» ص ٦٠ «الشعر المتواصل» بول ايلوار، N.R.F. ، غاليلار.

الوادي الكبير، صورته القشتالية أو الفرنسية، فكتبتم خنيل أو كزينيل عوضاً عن كتابته العربية سنجيل، شاتيل أم شنيل. . فجميع التراث الأندلسي اليوم هو في قبضة محمد الحادي عشر، من بني نصر، سليل الأنصار أصحاب النبي، ومعه هذا الشعب المؤلف من قبائل كانت بالأمس متعادية، وقد جاءت من افريقيا لتتزع هذا الفردوس، حتى لنرى بين جند الملك، نخبة فرسان غرناطة، جنباً إلى جنب بربر صنهاجة وزناتة، قبيلتين عدوتين زمن البداوة، جميعهم اليوم يدافعون معاً عن آخر معاقل الاسلام.

ويتضح الاهتمام بالدقة والواقعية في عمل آراغون الشعري جلياً، عندما نقارن مايقوله عن مملكة غرناطة بما نجده عند آخر كاتب عظيم في اسبانيا المسلمة، هو ابن الخطيب المشهور، المولود في لوخا، ومات مقتولاً في فاس عام ١٣٧٤. وقد أولى اهتماماً خاصاً لتاريخ آخر معقل اسلامي في اسبانيا.

ويعد مؤلفه «كتاب الاحاطة في تاريخ غرناطة»^(١) معجماً جيوغرافياً رائعاً لشخصيات تلك المدينة، وأولئك الذين ارتبطت أسماؤهم باسمها، لسبب أو لآخر. كما كتب تاريخ الأندلس، بعنوان «أعمال الاعلام»^(٢) ونجد في كتابه «اللمعة البدرية في الدولة النصرية» وصفاً لغرناطة، للمملكة وتشريعائها، عاداتها وتاريخ ملوكها.

وإذ عاش الساعات الأخيرة لبهاء عز دولة بني نصر، فقد استطاع أن يستمتع، ويكون شاهداً على ازدهار غرناطة.

(١) مخطوطات ١٦٧٣ و ١٦٧٤ في مكتبة الاسكوريال، طبعة جزئية في القاهرة (مركز الاحاطة).

(٢) (أعمال الاعلام) تاريخ إسبانيا المسلمة، منشورات ليفي بروفنسال، الرباط ١٩٣٤ م، ١٣٤٧ هـ.

أيمكن بالله أن تقضي
بنهاية جمال الأيام
ويأن يمحي من الذاكرة
ماكان مدينة عظيمة
موسيقى تاريخنا
كل ماكان قائماً حياً
شعباً وعالمًا وروحاً وعمراً
حلم الملوك والأشجار .
هذه الأشياء التي لمستها أيدينا
ذلك الحوار بين الغيوم
والأمواه تغني في أحواض المرمر.

الشعوب المختلطة

كيف كانت تعيش مختلف الشعوب والقبائل الأندلسية؟ هنا يحدثنا
أراغون عن روح التسامح التي كانت تحكم شعب غرناطة، بغض النظر عن
الأصول الاثنية، وخصوصيات كل مجموعة.
«النساء هنا لا يضعن الحجاب إلّا لماماً، ولا تُرفض ابنة العنقود على
حاسر رأسه، وطيلسانه الخفيف على كتفيه. وعندما ينبت شعر الرأس، فمن
النظافة أن يصبغ بالحناء طالما لم تطله يد الشيب، مما يجعل الرجال والنساء بين
زمن الحبّ وسن الرشد ذوي شعور حمراء في هذا البلد. هذا الشعب باقة
لا يمكن فصل ورودها المتنوعة، ينمو فيها الأس إلى جانب وردة شارون. ولم
يفكر أحد في غرناطة قط أن يقيم حاجزاً بين اسماعيل واسرائيل. كان التفاخر
فقط، لا الاكراه، يجعل اليهودي يعتز بطاقة صفراء. ويمكن القول ان
نزاعات افريقيا العنيفة تتلاشى اذ تعبر البحر، مثلما الريح إذ تبتعد عن

الصحراء وسلاسل الصخور. كان أمراً غريباً على القادم صيفاً من اسبانيا
العنف، غيباً صليبه تحت نطاقه، وقد يكون مثيراً أيضاً، إذ لازالت عيناه
مغرورقتين بدخان الحرائق، منذ عشر سنوات قبل ذلك التاريخ، في أرجاء
مملكة المصلوب، تندلع في الأعياد الشعبية، بينما لا يحرق اليهودي هنا على
رؤوس الأشهاد.

لنعيد قراءة قصيدة «الفندق» هنا تظهر أيضاً الخطوط المميزة لمجتمع
العرب الأندلسيين: روح التسامح، أولاً نحو اليهود، على عكس المناطق
الأخرى في «إسبانيا العنف» حيث كانوا «يحرقون على رؤوس الأشهاد». كانت
غرناطة حينئذ مكان التقاء الغرباء القادمين من افريقيا وآسيا، ومن فرنسا أيضاً
(بلاد الافرنج أو الفرنك). ويبدو ذلك لجاسوس قشتالة «علامة التهتك ونذيراً
بانهيار وشيك» تجمع الشعوب في الأندلس، وأن «الحرب أيضاً بالنسبة لأهل
غرناطة لاتعني حدوداً مغلقة» ونجد الاجابة على ذلك في قول مزارع من المرج
إن أهل غرناطة مستعدون للموت من أجل الأندلس، ليس لأجل المناجم أو
الفضة، بل لمتعة العيش فيها، لأجل روح التسامح، ولأجل الثقافة. لأنه اذا
كان فرديناند «ملك اسبانيا المزعوم» يحرق من لا يعتنق دينه، فنحن العرب قد
«أبدعنا القوافي والموسيقا لأجل الآخرين، كما هي لنا نحن» فأمام البربري
المسلم المتعصب، كما هو الأمر أمام مطران قرطبة، يجب أن نرفع لواء الحياة
الرغيدة، في وثام تام مع أبناء جنسنا، حسب قواعد الضيافة الأندلسية. وليأت
الغريب بسلام يشاركنا متعتنا وحبنا لزراعة الورود وحفر الأخشاب وري
الأرض والحب.

وإذا ما فتحت له ابنتي حيثئذ ثوبها

فليستمتعا معاً

هكذا ينسى الغريب ذكراه لأي شيء عدا الأندلس

هكذا ينسرب النور الأندلسي في قلبه كشعشة الجداول
مثل مملكة الإنسان
وسكر الربيع في دهشته بين الثلج والنار.

أصالة الأندلس

تلك هي الحالة الفكرية لأهل الأندلس، السكان الأصليين. كان دينهم ولغتهم يجعلانهم يبدوون عرباً بينما هم في الحقيقة اسبانيون أندلسيون. ويكتب المستشرق الفرنسي الكبير ليفي بروفنسال قائلاً:

«لم تكن تلك الأصالة في اسبانيا العربية ترجع فقط إلى عزلتها النسبية عن بقية دنيا الاسلام، والمسافة التي تفصلها عن المشرق. بل كانت مدينة بها إلى العديد من الأسباب الذاتية: تجمع شعب من ألوان شتى يصعب حصرها، متباينة الأهواء، شعب مركّب، فألى جانب أقلية من العرب الأقحاح، بربر من شمال افريقيا، وإفرنج، وسلافيون، وبخاصة مجموعة السكان الأصليين من السلتيين سكان شبه جزيرة إيبيريا، ومعظمهم ممن اعتنقوا الاسلام، المولدون، كما كانت توجد في المدن والأرياف مجموعات كبيرة من السكان ممن بقوا على النصرانية، تحميهم السلطة المركزية رسمياً، احتراماً لتراث الاسلام في التسامح، كما نجد في كل التجمعات السكانية الهامة، مجموعات يهودية هامة نشيطة، في مأمن من موجات التعسف. أصالة تدين أيضاً للازدواجية اللغوية لغالبية السكان العظمى، مستعملة في الوقت نفسه، وفي كل مكان اللغة الرومانية إلى جانب العربية. أصالة مبعثها أيضاً إطار جغرافي شديد التنوع والتباين بين مجمل ماكان يشكل دار الاسلام. ومن المؤكد أن كل سكان المدن، والقرويين، الجبليين وفلاحي السهول المتعلقين بالزراعة، أي جميع من يشكلون شعب الأندلس في جنوب شبه الجزيرة الايبيرية عصر الاسلام، كانوا قليلاً مايشبهون سكان الوديان في اسبانيا الوسطى، وأقل شبهاً بكثير، بكل

تأكيد، بأعدادهم في الممالك المسيحية، ليون وقشتالة وفاسكونيا. لكن أندلسي السهول والجبال، والمناطق الساحلية الخصبة، أو السهوب القاحلة الجرداء، كانت بينهم ملامح مشتركة، بشكل أصبح ينطبع رويداً رويداً في أذهانهم، دون وعي، الشعور بأنهم ووطنهم يؤلفون شيئاً معيناً له مايميزه في عالم الاسلام^(١).

كان السحر الذي تمارسه الأندلس على سكانها ينعكس في طباعهم: اللباقة وحسن العيش، مما طبع فيهم.

ويقول المؤرخ العربي المقرئ: «كان لأهل الأندلس طريقتهم في الحديث والمزاح، وقول الأشياء بطلاوة، وسرعة بديهة في الإجابة تفهم الآخرين والكياسة والأدب من صفاتهم الغريزية، نجدها عند أطفالهم كما عند اليهود، وبشكل أوضح عند علمائهم وأكابرهم»^(٢).

من الخارج الى الداخل

يمثل رجل المرج الذي ارتجل قصيدته في «مجنون إلسا» رداً على مقاله الغريب، ثمرة ذلك التماذج الاثني في اسبانيا ذلك العصر، التي أسماها العرب جزيرة الأندلس، مثلما أعطوا اليهود اسم السفارديين. ويذهب بنا آراغون الى حد التذكير بأن سيفيليا، اشبيليا المسلمين، قد تكون حسب اليهود تحريفاً عن العبرية شيبوليت، أي السنبلة.

(١) ليفي بروفنسال: «الدور الفكري لاسبانيا المسلمة» في «الاسلام في الغرب»، دراسات في تاريخ العصر الوسيط، منشورات ميزونوف وشركاه، باريس، ١٩٤٨. كما نشر بالعربية تحت عنوان «تراث الأندلس» في مجلة «الكتاب المصري» القاهرة، المجلد الرابع، الجزء ١٦، كانون الثاني - يناير ١٩٤٧، ص ٦١١ - ٦٢٣.

(٢) المقرئ: «نفع الطيب» منشورات دوليد، المجلد الثاني، ص ٢٥٩. ذكره هنري بيريس في «شعر الأندلس»، وأضاف: «نلاحظ هنا الإشارة إلى اليهود، حيث يعتبرهم المؤرخون جزءاً من شعب الأندلس، مثلهم مثل المسلمين من جميع الأقوام»، ص ٢٠.

ليس ذلك ادعاء معرفة، إنما هو تذكير دقيق بالذوق المشترك لليهود والعرب في المجانسة الصوتية، مما يرمي تشابهاً كبيراً بين الثقافة العبرية والأدب العربي، كما تختلط وتتداخل العناصر السكانية في اسبانيا المسلمة.

لقد توقفنا عند هذه التفاصيل في البدء، لأنها تعطي الاطار الخارجي في «مجنون إلسا» ألوانه. فيبدو الكتاب مزيجاً عجيباً من الشاعرية والاستشراق، لانكران لقيمه الوثائقية، وبخاصة فيما يرتبط بالواقع الاجتماعي والسيكولوجي لمختلف الطبقات في اسبانيا المسلمة.

الشعر هنا يتخذ شكل المعرفة العلمية، يصبح فرصة علمية تستخدم العلوم القائمة وتستفيد من خلاصاتها، دون أن تعمل على تجريدها من علاقتها بموضوعية العصر الذي تبحث فيه. ووجدنا مثلاً على ذلك في المقاطع الخاصة بكريستوف كولومبس. فهناك أبحاث قريبة العهد^(١) تسمح بالاعتقاد أنه كان واحداً من «الشويتا» أي أحد المتحدرين من اليهود الذين اعتنقوا المسيحية في جزر الباليارس. وقد أدخل آراغون في كتابه خلاصة تلك الأبحاث الرصينة ووضعها بدقة في السياق الذي ترتبط به، بما في ذلك مايتعلق بأيدولوجيا جاسوس قشتالة الذي نسمع قوله: «هكذا، عندما أنظر الى هذا الرجل ذي القسبات الحشنة، والعينين الجاحظتين [يعني به كريستوفر كولومبس]... ولكن من يعلم أنه كان من قتلة المسيح؟»

وإذ يقرأ آراغون هذه الدراسة العلمية أو تلك، مما يلزم لكتابه الشعري أو الروائي، فإنه يجعل منها مرتكزاً يبلغ به غايات أخرى، أهدافه التي رسمها لنفسه.

نجد لديه نبرات ابن خلدون في التاريخ، والغزالي أو حسين منصور

(١) انظر بخصوص ذلك: «كريستوفر كولومبس» لسالفادور دو مادريغا (منشورات هوليس كارتير، لندن ١٩٤٩)، وبخاصة المقطع الثالث بعنوان «كريستوفر كولومبس مغامر من قشتالة»، ص ١١٩ ومايليها.

الحلاج في التصوف الاسلامي ، والأندلسي في الحرب المقدسة ، والمتنبي في السخرية المزوجة بالمرارة في قصائده ، وابن حزم في الحب والعاشقين ، وابن رشد في تأملاته حول علاقة الدين بالفلسفة ، وجامي في شاعريته الفلة الفريدة ، والكثير من النماذج الأخرى ، التي لم يقلدها تقليداً ، بل تمثّلها ، عقلها ، وجعلها تنساب في تيار شاعريته .

ليست هنالك فكرة عابرة أو محملة بالمعاني لاتستدعي لديه استغراقاً عميقاً في الوسط الظاهري والأخلاقي لغرناطة القرن الخامس عشر ، فيمتد الفكر الى أبعد من ينابيعها ، ويعمق تأثيرها حتى عتبة إدراكها الحيّ بمشاعرنا العصرية . ليست هنالك من لعنة الا وتكشف القناع المزيف للمتعصبين المنافقين ، ومن يحتمون بآيات القرآن دون فهم ، في جميع الأقاليم .

وليس هاماً أن يقال ذلك في القرن التاسع الهجري ، الخامس عشر الميلادي ، أو قبل ذلك التاريخ أو بعده طالما أن السمات الروحية لغرناطة تتخذ قسماها في «مجنون إلسا» من ذلك الولوج الأندلسي بالجمال الغامض لمقاطع السجع والقوافي ، لأجل تصوير محسوس لحياتهم القومية ، وحياتهم العادية اليومية .

شعراء غرناطة

لن يدهشنا أول لقاء لنا بهم ، سيكون من خلال الشعر ، أو بالأحرى عبر النقاش الذي يدور بين المدارس الشعرية ، كما كان مألوفاً في بلدان المشرق ، وفي اسبانيا الأندلس . ذلك أنه في غرناطة ، عام ١٤٧٦ ، عندما أصبح محمد بن أبي الحسن بن عبد الله ، المكنى بأبي عبد الله ، الملك محمد الحادي عشر ، كنا نجد أنفسنا في مدينة سلاطين وشعراء ، نجاريّ عربات ونجار ، صانعيّ فخار وحائكين ، صناع سكاكين وقرميد . . تسمع الأغاني في دهايز الشوارع المظلمة ، وتفتح البرية ذراعيها لفتيان يسكرون بعطرها . وفي أعالي غرناطة ،

خارج الأسوار، نسمع ضوضاء كما في بيع المزاد، في سوق بضائع غير مرئية . .
في «سوق القوافي» ذاك، تتواجه مختلف المفاهيم الشعرية: هذه تتغنى
بأعجاد الملوك، وتلك التي قيلت لأجل الفن الخالص، تعبير موسيقي للغة وضع
في ايقاعه الأساسي بعيداً عن الظروف والواقع. وصوت آخر، هو صوت
الواقع.

جميع أهل الأندلس، أمراء كانوا أم أعياناً، فنانيين أم فلاحين، حتى
أولئك المحرومين من الثقافة الأدبية، أو الأميين قراءة وكتابة، يحبون الشعر
ويقرضونه.

كان ابن جامي دباغاً في باداجوزا، ويحيى جزاراً في سراقوسة، وابن
رحاح حجاماً، وابن لبانة من التجار.
ونعدّ من الفلاحين ابن عمار الذي غنى معركة شيلب، وابن صراف من
قرية بيرجا، وابن مقانة من الكابيدش.

وقد صف هنري بيريس في كتابه الشهير «الشعر العربي الأندلسي» في
القرن الحادي عشر^(١)، بشكل مفصل، حبّ الأندلسيين للشعر. إذ يقول:
«ألا يدهشنا حقاً ذلك الانتشار الواسع للشعر في اسبانيا القرن الحادي
عشر؟ فقلما نجد شيئاً مماثلاً في المشرق منذ عصر الاسلام، ولا شيء من ذلك
في المغرب الاسلامي في العصور السابقة لعهد ملوك الطوائف. كان الشعر في
المشرق يمثل نتاجاً أرسطوقراطياً، أما في اسبانيا القرن الحادي عشر، فقد كان
سمة قومية، يتبدى في كل مظاهره، لأن الظروف السياسية والاجتماعية كانت
ملائمة تماماً في ذلك الزمن. ويقدم العصر الوسيط، في القرنين الثاني عشر
والثالث عشر، نموذجاً واضحاً عن ذلك في أشعار التروبادور.

(١) «الشعر العربي الأندلسي في القرن الحادي عشر»، سماته العامة، مواضيعه الرئيسية وقيمه
الثائقية. لمؤلفه هنري بيريس (مكتبة أمريكا والمشرق، آدريان ميزوتوف، باريس ١٩٥٣
ص ٦٠-٦١).

«كان الشعر أغنية العامل والقلاح تنسيه متاعبه الجملة، وللحاجب أو الوزير وحتى للأمير، كان هروباً من الهموم والنوائب، ومصدر رزق الشعراء المحترفين، الذين ينبغي عليهم عدم إغفال الجانب الفني، لكي ينال شعرهم الحظوة والصلوات، كان عنوان فخار للجميع، فما كان يحط من شأن الأمير نفسه أن يقرض الشعر، بل على عكس ذلك تماماً.

«كان الأندلسيون يحبون الشعر لذاته، للايقاع الكامن فيه، والذي يجعله على الشفاه كلاماً مجنحاً، الموسيقى قبل أن يكون الكلمة. كانوا يغنونه أكثر مما يلقونه».

كان الكثير من الشعراء نظامين وموسيقين في الوقت نفسه مثل أبي عبد الله بن حداد من الميريا، وابن باجة من سراقوسة، والراضي بن المعتمد. ولئن مثل الاغريق الشعر في آلهة Muse فقد كان يمثل في المشرق الروضة، أو يصور في ملامح الفتاة العذراء.

هكذا يصف ابن عمار الأبيات التي بعث بها إليه أبو عيسى بن لبون: «ما أجل هذه العقلية التي أخرجتها من خدر أفكارك تزيينها قلائد شاعريتك شعرها غزير معطر الصفائر كشفتها اللماوين، وقدّها أهيف، وعنقها يتقلد الجواهر من الطولا الى الحادي»^(١).

كان للشعراء قدر كبير عند العرب. تعزى لهم قدرة سحرية في التعبير عن قوة المشاعر، مما كان يحيط الشاعر باحترام شبه ديني، ويمنحه الثروة أحياناً. وكان النظامون من الكثرة في اسبانيا المسلمة بحيث أضحت مهنة الشعر سبيلاً للتقرب من الأمراء والنبلاء وأغنياء التجار، ممن كانت قصيدة مديح فيهم تحظى دائماً بمكافأة مجزية. وكان التمييز بين النظامين والشعراء، من ناحية أخرى، يتضمن ادانة لأولئك، المهتمين أولاً بالتكسب، وهؤلاء

(١) الفتح بن خاقان: «قلائد العقيان»، بولاق، ١٢٨٣، ص ١١٨. (قافية الراء، بحر البسيط)، وذكره هنري بريس في «الشعر الأندلسي»، ص ٦٣.

أيضاً، لأنهم سَخَرُوا شعرهم الذي لا يجوز أن يكون الا حلية روحية سامية،
ويبحثاً جاداً عن العلم والموسيقى .

كان يكفي أن يقف أولئك الشعراء الجوالون، الذين يمتنون الشعر
لكسب رزقهم، بباب قصر أمير، كي يقودهم حاجبه «صاحب الانزال»
المكلف خصيصاً بهذه المهمة، الى رحاب مضافته . ويتضمن قبول الأمير
استضافة الشاعر التزاماً أدبياً بسماع شعره . وقد خصص يوم في الأسبوع لهذا
النوع من الاستقبالات . كان الامتحان عسيراً والنقد دقيقاً، وسيد المجلس هو
من يصدر الحكم، وعندما ينال الشاعر القبول، يعيش في كنف مضيفه .

«كانت الانتقادات التي توجه الى الشاعر عادة، لزعة الثقة به في
الوسط الأدبي، وانتزاع مكان الخطوة الذي يحتله في كنف الأمير الكريم أو
الشخصية المرموقة، تنصب على مهنته شاعراً بكل تحديد، أكثر منها على سلوكه
الشخصي . تراقب أخطاؤه في النظم، ويشار الى أي تقليد أو اختلاس، ويعامل
دون رحمة أي تضمين غير معلن، تفحص مفرداته الشعرية بدقائقها، ووجوه
البلاغة يتم وزنها بكل اهتمام، مما يفسر لنا أهمية القالب الشعري عند الشعراء
الأندلسيين.»^(١)

ذلك هو الجوّ العام، أساس اللوحة الذي استخدم في نظم «سوق
القوافي» مثل بقية القصائد التالية لها في الفصل الأول من «مجنون إلسا»،
وبخاصة «نشيد باب البيرة»، و «خيال السموات حسب ابن سينا»، وقصيدة
«الدرويش»، و «القيصرية» .

إن الهيمنة الشعرية التي تبرز منذ الصفحات الأولى في «مجنون إلسا» أمر
طبيعي كما أن الحوار الشعري بين شعراء غرناطة لم يكن قسراً للسياق الزمني،
بل هو إعادة بنائه في واقعه التاريخي . وفي المقام الأول، تزايد عدد الشعراء :

(١) بريس، «الشعر الأنديلي»، ص ٧٧ .

جاء كل من في غرناطة من الشعراء الى ضفاف ماء السد كي
يتجادلوا حتى مغيب الشمس .
ومنهم في هذه المدينة أعداد لا تحصى حتى لنحسب أننا في حقل
من طيور الحجل ،
أو لا يتعلم المرء هنا نظم الشعر قبل قراءة القرآن نفسه ،
منذ أن ملأ هذا الشعب اسبانيا كما تمتلئ الكأس ،
ونسي المحاربون رائحة النوق .
حتى الأطفال إذا ما حدث أمر غريب
هبوا يرتجلون الشعر بشفاه كلون المطر .
إنها بقعة يحف بها الشجر الذي لا ينفك يراقب جماله في المياه
الحالكة ،

يرى نموّه في الاتجاه المعاكس
ولا يمكن ان نتخيل مكاناً أمتع لمناقشة حرّة ،
حول حروف علّة ممدودة وساكنة ، تتشابك فيها بينها ،
ونرى الفتيان ينجشون أن يقولوا شيئاً
يرتكبون فيه غلطاً بحق العلم .

حوار أبدي

هكذا إذن رسم الاطار بألوانه الحقيقية . لكن آراغون يتخذها فرصة
لعقد المقارنة بين مفهومين للشعر: الواقعي ، والآخر الشكلياني حوار أبدي
لا ينتهي ١ .

كان التقليد السائد لدى شعراء البلاط ، في عهد ملوك الطوائف ، يقضي
بمدح الملوك والأمراء ، ووضعهم في صورة من المجد عظيمة . وسوف يحدثنا أول
شاعر من غرناطة يبدأ الكلام في «سوق القوافي» عن هذه الحقيقة التقليدية ،

والتي ضحى أعظم الشعراء من أجلها، لكي ينشلوا حكام امارات صغيرة قصائد قلّ فيها الذوق الشعري، وكثر الاطناب.

وآخر من المحدثين، يطالب بالكلمات المؤثرة. كأنه ناطق عرضي بالجدل المعاصر في القرن العشرين حول جوهر الشعر ودوره، ويعرض لنا نماذج تذكرنا بغرابة بالمنهج الشعري من شارل بودلير الى ادغار آلان بو، وستيفان مالارميه وبول فاليري..

يصرخ هذا الصوت المجهول من غرناطة:

أعيدوا إلي أعيدوا ظلام النفس وفوضى الأعماق بين الصيحات
الهادرة،

أعيدوا إلي ضوضاء دون غاية، وترنيمة عبثية تنتفض فيها
رقصة الظلام، وتعشق نفسها الغياهب الحريرية،
آه أعيدوا إلي تلك التمتمة العميقة، أنسى فيها شهادة
الكذب وخضوع الأشياء،

ذاك وحده البحر من غير شطآن، أو ان أحببتم الهوة من
دون قرار؛ يكمن فيها كل مايمكن ان نسميه شعراً.
أدعو شعراً الصرخة التي تتزعها مني اللذة، مثلما العبارة
تسحقها الصخرة،

أسمي شعراً كل ما لا يتطلب فهماً وما يجبر الأذن على الثورة،
لكن شعركم فلا، لا أراه شعراً أبداً.

ألا تلخص هذه العبارات التي جمعت هنا في باقة عشوائية، متطلبات ومهارات فنّ الغموض، العزيز على قلوب المتمسكين بها يسمى «الشعر النقي»؟ ويبدو آراغون في دعوته الى «الترنيمات العبثية» و«التي لا تتطلب فهماً» كأنه يقلّد هازناً نصاً شهيراً للأب هـ. بريموند كتبه في «الشعر النقي»:

«كي نقرأ قصيدة كما ينبغي، أعني قراءة شعرية، لا يكفي، وليس ضرورياً بالأحرى أن تفهم معناها. إن فلاحاً أصيلة تفتح دون جهد أساريرها لسماع شعر من الترانيم اللاتينية، حتى لو لم تغنى، وأكثر من طفل، تذوق أول أغنية رعوية قبل أن يفهمها».

قد نكون مجحفين بعض الشيء في معالجة هذه النصوص مجتمعة. اذ يجب القول بأنها تعيدنا الى الأطر المألوفة التي تطورت زمن بول فاليري، وتلك المنازعات الكاذبة بين البلاغيين الذين قسموا عالم الشعر بشكل زائف الى مدافعين عن الشعر - الموسيقى، ومحبذين للشعر - المضمون»^(١).

وأمام هذا المطلب الشكلي تماماً، في الايقاع الشعري للكلمات، أو «العبارة التي تسحقها الصخرة»، يطلب آراغون الرد من شعراء سوق القوافي، في غرناطة. فيقومون بذلك شعراً، موضحين عدم الاتزان في المفاهيم الجمالية الشكلانية، المعروفة في أيامنا، وكذلك معالم حدود المدارس الأدبية ومختلف طبقات الكتاب:

لكل منهجه ولكل جماليته

وقد يبدو ذلك التصنيف مقتضياً، لكنه يمتاز على الأقل بكونه أدخل في القصيدة قائمة بكل المثالب المحتملة في استحالة النقاء الشعري:

هنالك مذاحون مستعدون لأمساك الفجر أو العاصفة، كي
يجعلوا منها للأمير وشاحاً، وآخرون أضاعوا أيامهم في
صقل كلمات مضى زمن طويل دون أن ترضخ للاحساس
الشعري، وثالث يغتبط بكل جرس يسمعه في مفرداته.

(١) انظر فصل «نويل أو المدرسة الكيفية» في «تاريخات الشعر» لآراغون، (منشورات سكير، جنيف، ١٩٤٧، ص ٢٣١ - ٢٥٨).

ويستمر حوار الشعر أمام أسوار باب اليرة. وقد انصب هذه المرة على موضوع محدد: تبرّم الفرسان العرب من أبيات مدحهم بها شاعر عجوز، من البحر الكامل، جمعها آراغون، وهي من قافية الراء.

حدثت حينئذ ضوضاء صاخبة تشبه أصوات الجنادب،
كل واحد يدلي باعتراضه ويعود ليصوغ
الصورة والموسيقى والكلمات غير المتقاة وغثاء الإيقاع،
واحد يبغى لون الثياب، وآخر صهيل الخيول.

أهي مجرد حذقة لنقاد جمالية الشعر؟ فذلك الاهتمام بتقنية البيت
الشعري لن يحدد الموضوعات التي يعاد طرحها. والفارس الذي توجّه القصيدة
إليه، سوف ينزع عنها كل ما يعيق فهمها، على عكس ما يفعل هواة الشعر:
ماذا تهمة الأوزان والقوافي
مفاعلاتن أو مستعلنن

إنه لا يفهم سوى المعنى البارز للكلمات

ونجد تلك الأولوية تعطى للمعنى الشعري على حساب المبنى، في
توكيد أكبر عند آراغون نفسه، إذ يتدخل في «مثال مدرب الرقص» فيعيدنا
الحوار بين مؤلف «مجنون إلسا» ومصمم الرقصات، من زاوية أخرى، إلى منشأ
القصيدة ومراميها العميقة، كي لا تجعلنا موسيقى غرناطة، عام ٨٩٧ للهجرة،
نستغني عن سماع دقائق إيقاع عصرنا، القرن العشرين.

إنها بشكل دقيق أنشودة مبعثها ضرورة داخلية، ولا يمكننا بصيغة ما أن
نجعل موسيقاها الخاصة تعبر عن زمن فريد، ونفصلها عن الطبيعة الخاصة
بواقعية آراغون.

تولد غرناطة، هذه أو غرناطة أخرى
ليست شيئاً مزخرفاً أو مجازاً مجرداً.

فالظروف التي ألهمت ذلك الشعر خاضعة لحركة النفس، ولشاعرية
تجذرت عميقاً في التاريخ المعاصر للواقعية في الشعر الفرنسي..
وقفت قبالة هذا العصر أنظر إليه ملياً،
أولم يقرأ آثار دموعه في مآقي، ؟ أخبروني،
لم أفصل أبداً بين الفعل والحلم في قصيدتي
فجعلتها تعبر عن الحدث في كل أبعاده
وإذا ما تذكرنا فيها بعد العديد ممن سقطوا ظلماً
فبسبب بيت من الشعر وضعت بكل إجلال تحت رؤوسهم
المقطوعة،
لي الحق في أن ترددوا في ملامتي على اختيار دربي بين الصخور
والأزهار البرية،
وبما يبدو عودة مني الى ماكان من قبل كأساً مقلوبة.

فلتكن إذن حرارة النقد منسجمة، لدى قراءتنا «مجنون إلسا»، مع هب
إبداع القصيدة ولنستمتع برغم ذلك بالسير عكس درب الشاعر، بأن نجعل
ما جاء من أعماق نفسه السحيقة، ونصل بذلك الى مراميهِ الدفينة، نفكك لغته
الشعرية، أكان ذلك في وصفه للفندق أو للقيصرية في غرناطة، أو للقلق
الكامن في قلب أبي عبد الله، أو ذلك الحب المجنون الذي تجعل الرؤى جمراته
تضطرم من صفحة الى أخرى..

الفصل الثالث

الشعر والتاريخ

«ليس أبداً امرأة لسلطان، بل صدى لآدم»
أراغون، «مجنون النساء»

ماهي الفائدة في احياء تلك التواريخ القديمة للأندلس المسلمة،
تواريخ ناقصة دوماً، وغير صحيحة غالباً؟ فالاسبان الذين كتبوها في أتون
الأحداث، أو بعد أن عفا الزمن فغطى برماده تاريخ أعدائهم القدماء، هل
يمكنهم الحديث في حياد عن الشعب الغالب والشعب المغلوب؟ لقد حاولت
بعض الكتابات المشبوهة، تحت ظلال الحقد والتعصب الديني والقومي، أن
تضع من شأن العرب. تارة كي تحط من قيمة فتحهم لاسبانيا عام ٧١٠،
وطوراً لخرج كبريائهم الطبيعي، بعد ثمانية قرون من سقوط غرناطة عام
١٤٩٢.

واستمر المستشرقون والمؤرخون يبحثون فيما نجا من نيران حريق الجهل
الذي اضرهم في آلاف المخطوطات العربية. وراح بعضهم ينقب في كتب حوتها
مكتبة الاسكوريال، وآخرون يبحثون في النصوص المبعثرة عبر أوروبا وشمال
افريقيا.

لا يمكننا أن نرتجل معرفة باسبانيا المسلمة، حتى ولو ضئيلة. فقد احتفظ
التاريخ السياسي للعصور الوسطى في شبه الجزيرة الايبيرية، ولوقت طويل،
بالكثير من أسرارهِ، لنقص في الوثائق الكاملة الصادقة.

وقد تجددت آلية النقد في أيامنا بشكل مستمر، كما يغتني علم التاريخ
بطرائق جديدة في استكشاف الماضي البعيد، ووضع الخلاصات القيمة، وإيجاد
اكتشافات غير متوقعة.

ومن أجل الدخول في جوّ غرناطة الحميم، أواخر ساعاتها العربية، الا
يجب علينا معرفة ولو مبدئية بالعربية، وبعض المفاهيم الفقهية والاسلامية،
الحقوقية والسوسيولوجية، وفلسفة العصور الوسطى وعلومها؟

وماذا قد يفعل آراغون في هذه الشجرة الباسقة المتشعبة الأغصان، والتي
ضاعت فيها أجيال من العلماء والأساتذة والمؤرخين والمستشرقين؟

لم يكن في حقيقة الأمر قد رسم لنفسه كتابة عمل علمي جاف معقد كما
لم يزعم أنه أضاف مقاطع مجهولة الى قضية أبي عبد الله الذي كان يبدو كأنه قد
حوكم نهائياً، ولا أن يقدم للجمهور مخطوطاً عربياً اكتشفه بعد أبحاث مضية،
في مكتبة ظلت حتى اليوم صعب منالها.

إن «مجنون إلساء» قصيدة شعر، قبل كل شيء. ويوضح اطارها الملحمي
جيداً، أنه حتى لو جعلت ربّات الشعر الشرقية نفس أبي عبد الله تحيا في يراع
آراغون، بكل ماكان يجهله المؤرخون، فإن القصيدة لاتعاني برغم ذلك نقصاً
في الدقة التاريخية.

تيودور جيريكو وأبو عبد الله

الشعر والتاريخ. الرواية والتاريخ. أي تحليل لأعمال آراغون يتضمن
إبراز تلك الموضوعات التاريخية الجوهرية. حتى إذا ماعرضت شبه حكايات
روائية أو «سيناريوهات» أو في صيغة الصور والايقاعات الشعرية.

لنأخذ رواية «الأسبوع المقدس» نموذجاً. قد نرى للوهلة الأولى في
مشروع كتابة رواية من ستمائة صفحة مرصوفة، نوعاً من الرهان، إعادة بناء
أسبوع، من أحد الشعانين حتى عشية عيد الفصح، يوماً بيوم، تروي قصة
هروب لويس الثامن عشر وحاشيته من النبلاء، اثر عودة نابليون من جزيرة
إلبا.

كانت الشجاعة قيمة ثانوية غير متناسبة مع الحدث، لو لم يترابط مصير
جيريكو بمصيرنا نحن، وفي عصرنا هذا، تماماً كما هو الأمر في مصير أبي عبد

الله وغرناطة «مجنون إلسا» في صيغة درامية تحوّل المشاكل العامة في التاريخ قضية معاصرة.

وآراغون شيوعي، لايتخفي مفاهيمه المادية للتاريخ، بل يقدم نماذجه الروائية عليها، في آلاف الشخصيات التي تعرفنا عليها كتبنا المدرسية، مثل لويس الثامن عشر، وماكدونالد، وميزون، ودوق دوريشيليو، ودويري، وبرتييه، وأوغسطين تيرري، وفيني، ولامارتين، وفوشيه، ومورتييه، وجيريكو. حول هذا الرسام الذي انفصل عن مسيرة جيل الرسامين الذين خصصوا أعمالهم لأجناد نابليون، - كان قد سبق له أن رسم عام ١٨١٢ «ضابط القادة» وعام ١٨١٤ «الفارس الجريح» - حول جيريكو ومعه، سوف نتابع الطريق الذي قطعته، من باريس إلى بيتون، حاشية الملك لويس الثاني عشر، هروباً على ظهور الخيل، وفي العربات أو على الأقدام. خمسة آلاف رجل، من الخيالة، والحرس الملكي، والفرسان الخفيفة والرماة، والفرسان والحرس السويسري، ببذاتهم الفخمة، بمعاطفهم وستراتهم وأحزمتهم.

لماذا حشر جيريكو نفسه بين فرسان الملك، بينما كان اهتمامه ينحصر في قنّ الرسم والخيول؟

كان يخاف الحرب، مما اضطر والده أن يدفع له أجر من ينوب عنه كجندي، عام ١٨١٠. ودفعه حبه للخيول، ونوع من التغطرس أيضاً، والاعجاب بالزّي العسكري، إلى أن يضع نفسه بين فرسان الملك. لكنه كيف سيتخذ قراره أمام المنفى. بين نابليون العائد، ولويس الثامن عشر اللائد بالفرار؟

مأساة جيريكو هي مأساة جيل بأكمله. كان يتساءل: «كيف الخيار؟ بين الرجل الذي يجب أن أخوض معه حرباً أبدية، أم ذاك الذي لا يمكنه تثبيت دعائم ملكه إلا بالحرب الأجنبية؟»

لكنه برغم ذلك لم يكن كحمار بوريدان . كانت مأساته أنه أحس نفسه مهزوماً أمام الامبراطورية ، كما أمام الملكية . قرر في النهاية أن يظل وفياً لنفسه ، لأنه في أثناء الهروب الحثيث نحو الحدود ، لحظات التوقف الاجباري ، استطاع ان يحس خلال ليلة لن ينساها أبداً ، تفحات بعض «عشاق الحرية» ، طليعة الشعب المضطرب تتساءل عن المستقبل ، لأن التشتت العام في البيت الملكي راح يشعرها باليأس ، وتبقى فرنسا وطنها وفن الرسم بغيتها .

رواية «الاسبوع المقدس» إذن ، هي في الوقت نفسه مصير جيريكو ، ولادة عالم جديد ، آتٍ من اضطرابات وتحولات المجتمع الفرنسي . يشرح المؤلف ذلك ، دون أن يخشى تقطيع خيط روايته الذي يغني المأساة الروائية تدريجياً بكل الحمية الشاعرية ، بكل معرفة المؤرخ الماركسي ، وبطريقة أراغون الثابتة ، في تسليط الضوء على الصرح الذي يشيده تحت ناظرينا بأنوار باهرة .

على الطريق نحو الشمال ، وكلما اقترب الركب الحزين من بيتون ، تتكشف بلاد عمال المناجم ، ومعها مظاهر التاريخ المعاصر في تفاصيل ملموسة غيرت وجه هذا التاريخ .

«كأن كل شيء جاء من اكتشاف في أحشاء الأرض ، من الفحم الذي ملأ الأرياف . حتى تلك العربات الضخمة ، والشاحنات الحمراء ، وتلك الناقلات دون خيول التي يضاهي حجمها مشروعاً عظيم الأهمية . المستقبل . هل كان خياره هو بين لويس الثامن عشر ونابوليون ؟ من يحكم تلك الفوضى منذ الطوفان إذن ؟ أهو الشعب ؟ من يمتلك هذه الهضاب السوداء ، وتلك الآلات المعقدة ؟» .

هنا نجد فقرة تشير إلى المعنى العميق ، في أسباب كتابة «الاسبوع المقدس» حيث يقول أراغون .

«لقد انقضت مئة ، بل مئة وأربعون ونيف من السنوات ولم يعد شيء

يشبه ماكان عليه من قبل . العلاقات بين الناس ، نفوسهم ، حياة كل منهم ، وحتى المناظر حولهم . وتغير أيضاً حتى ماكان يبدو أزلياً . ذلك نستطيع تصويره بالرسم . هنالك رسامون لأجل ذلك . لأجل من يحيا ومن يموت . لأجل اليأس والخوف . لكن هناك مالايمكن رسمه برغم ذلك . التغير . في رحم الارض ، كما في عقول الناس .»

ذلك ماتريد قوله تلك الرواية الضخمة ، رواية على مفترق التاريخ ، تحدثنا عن فوضى التاريخ الانساني ، ساعة ظنت البورجوازية الفرنسية ، حين عضتها أنياب الأزمة الاقتصادية عام ١٨١١ ، أن خلاصها في الرجوع الى الملكية ، لكن سنة كاملة من الحكم الملكي لم تقدم أي حل لمشاكلها ، فراحت من جديد تلجأ الى نابوليون ، وهكذا تتحول أرسطوقراطية الدم الى أرسطوقراطية المال ، بتأثير التطورات الاقتصادية والاجتماعية .

كيف يستطيع الشعب أن يختار ، وسط الفوضى التي أعقبت عودة نابوليون ، وهروب الملك المنقرس ، بينما مآسي أزمة ١٨١١ لاتزال قائمة ، بل إنها خلقت قوى جديدة في معركة التاريخ المستمرة؟

لقد حلت هذه الفوضى مرات عدة في تاريخ فرنسا ، لكن شروط ظهورها وتطوراتها تتغير حتى ضمن الجيل نفسه . انها موجودة كذلك في السلوك النفسي للطبقات ، لمجموع الرجال والنساء الذين يشكلون الشعب .

لقد راح آراغون ينقب في روح الارسطوقراطية عام ١٨١٥ ، ليس لمجرد الاستمتاع بمرآها ، بل لاستكشاف مايجب أن نستشف منه معالم المتغيرات المفاجئة في التاريخ . بذلك كانت «الأسبوع المقدس» أول رواية فرنسية ترفع مستوى فهم التاريخ الى الفهم الشامل للناس . لقد جبلت في ذلك التراب ، في الطمي الخضيب ، فكانت ثمرة ظروف خاصة مرت بها تلك الأرض المعقدة التي تحمل اسم الامة الفرنسية .

هكذا شق آراغون الطريق ، إذ أعطى الرواية ، الضمير التاريخي لأدب

القرن العشرين مغزاهما العميق، كما هي حياة الشعب. ويدون ذلك، قد لانفهم أسباب استمرار ذلك الوضع في فرنسا عام ١٨١٥، ليصل الى ظروف أكثر مأساوية عام ١٨٣٠، ومن بعد في عام ١٨٤٨، حتى وصل إلى ما هو عليه في أيامنا هذه.

يجب أن نفهم آراغون عندما ينحاز الى صف المستقبل، منطلقاً بالتحديد من تلك الأيام الستة التي لم تغير شيئاً في العالم، بعودة نابوليون من جزيرة إلبا، ويرغم إعلان فيينا عن الحلف المقدس عام ١٨١٥. وأن نفهم قصده بخاصة عندما يقول:

«لقد كتبت هذه الرواية، بادىء الأمر، دفعا لمقارنات بين مراحل تاريخية لاتصح مقارنتها بعضها ببعض».

نحن في رواية «الاسبوع المقدس» أمام مشروع جديد لا يوازيه بكل تحديد الا مابدها آراغون في روايته «الشيوعيون».

هاكم ما يقوله الكاتب عن روايته وهي تتقدم تحت ضربات معوله، وجيوش الملك تغوص في الوحول:

«ليس الناس الا مجرد حملة ماضيهم، ورثة عالم ما، مسؤولين عن سلسلة من أفعالهم، وهم أيضاً بذور المستقبل. والروائي قاضٍ يطلب منهم تفسيراً عما حدث، كما أنه واحد منهم، يطمع بمعرفة ماسوف يحدث، يسأل تلك المصائر الفردية بحثاً عن جواب بعيد. مامن مجرم قلبه حالك السواد، الا ويبحث عن جانبه المضيء. مامن مصير تم تحديده مسبقاً، أو بدا كذلك، إلا وأمل أن المح فيه تناقضاً ينبعث من معطياته ذاتها».

إن درس الواقعية الذي نستخلصه من أعمال آراغون ليس نتيجة تأملات أقحمت على التاريخ، ولا فكرة تم تبسيطها في تعالٍ على العلم، بل هو المعرفة العميقة لما يكمن وراء ذلك اليقين المتجدد بأن الشيوعيين هم استمرار فرنسا برغم أن ذلك قد يغضب بعضهم.

تلك المعرفة عند آراغون تعني فيض الكلمة - الفعل ، انقطاعات الصوت ، الشاعرية المسكرة ، الابداع الروائي ، الالحاح في وصف جمال المناظر ، وبياض ذراع امرأة ، ونوع من السخرية في الأسلوب .

هي أيضاً مايشكل ذلك الجانب المهيب لنوع من البناء الكاتدرائي في الشعر ، والذي يتمثل في «رواية لم تتم» . تذكروا بداية النشيد ، حيث ينبه شاعر «ديانا الفرنسية» قارئه الى معنى لا غموض فيه ، لايجاءاته نحو الماضي السحيق :

لا أعلم يقيناً كيف ستفهمون شكواي ،
ولا إن كانوا سيرون في ثنابا عشقي
الانسان يخرج أخيراً من دوامته القديمة ،
وفيها وراء الاطار الضيق للمشاهد المرسومة
عودة الأجيال مرة أخرى .

لم تكن «الأسبوع المقدس» دفاعاً عن تيودور جيريكو ، كما هي «مجنون إلسا» بخصوص أبي عبد الله .

هل هما مؤلفان تاريخيان ؟ إنها كذلك بمقياس اطارهما التاريخي ، وإبطاهما الذين ينتمون الى التاريخ .

نجد كل كتاب منهما يطرح مسألة ثلاثية الابعاد : مشكلة القدر الفردي ، فيما وراء الأزمة بين الشرف والوعي بالحس الوطني في بداياته أو عبر تناقضاته ، وعبر أزمنة مختلفة . ومسألة الابداع بذاته ، حيث يحتفظ المظهر الخيالي بكل التزامه العلمي ، بشكل تقف فيه تاريخية الكتاب على قدم المساواة مع «الخيال الروائي» الضروري ، وأخيراً مسألة إرث الماضي ، الذي ينظر اليه على أنه ايمان بالمستقبل .

ومامن تنافر بين تلك الاتجاهات الثلاثة . انها تقترض التدخل المباشر

للكاتب نفسه، في الرواية أو القصيدة. وليس هذا التدخل، الغريب على قواعد الرواية عند بلزاك، مصطنعاً أو مقحاً. انه يعيدنا إلى قلب زماننا، إلى لجة مشاكلنا، وإلى صميم واقعنا المعاصر.

التاريخ واليوتوبيا

تقودنا التاريخية والمعاصرة في أعمال آراغون الى شيء آخر يختلف عن «الروايات التاريخية» أو عن «الشعر الملحمي» حتى وإن شكل التاريخ لحمتها المتينة.

وفي جميع أعمال آراغون الأدبية تقريباً - روايات، مجموعات شعرية، مقالات أو تأملات نقدية... - نلاحظ الطريقة التي يتبعها في دخوله مرحلة الابداع، اذ يكشفها أمام أنظارنا، نوع من العمل المكشوف يدعو قارئه الى المشاركة فيه، ليضمن له بعداً جديداً في الذاكرة والزمان والكتابة. لا انقطاع بين عمل وآخر، استمرارية وتواصل حيثان. كأنها عملية خلق تقاليد المستقبل.

والتاريخ، كما نعيشه أو حسبنا بينى من جديد في أعمال آراغون، يضحى عناصر موضوعات «الحرب والسلام» لتولتوي. يمنح العمل الأدبي صداة المسموع، وشمولية تعبيره عن الواقع، التي نتعرف من خلالها على نوع من الاحساس المسبق، وشيء من التنبؤ بالطابع العلمي لتحول العالم. ولا يعود ذلك الى مجرد التصوير المطابق لوسط تاريخي معين.

هل كان اهتمام آراغون شبيهاً بما نجده عند روجيه مارتن دوغار الذي لا يتردد في أن يبني فصلاً كاملاً من روايته «جان باروا» مستخدماً عناصر يأخذها من قضية دريفوس، في حالتها الخام؟ كلاً بكل تأكيد. لأننا قبل أي شيء أمام كاتب «العالم الواقعي» الذي تشكل رواياته بدءاً من «أجراس بال» و «الأحياء الجميلة» و «مسافرو الحافلة» و «أوريليان» و «الشيوعيون» و «الاسبوع المقدس»

و «الاعدام» مع مجموع أعماله الشعرية، حركة مستمرة الالتصاق بالتاريخ والحياة.

ونجد في كل واحد من مؤلفاته فرصة متاحة للانتقال من الاطار العام الى الخاص، أو عكس ذلك.

والسلسلة الختامية «للعالم الواقعي» الذي يحتوي، تحت عنوان «الشيوعيون»، لوحة بارزة نقوشها، وملحمة عصرية لم يكن بالامكان أن تكتمل في صيغتها النهائية، ليس لأن الكاتب ماعاد مهتماً بموضوعها أو بالأشخاص الذين يبرزهم على مسرح الاحداث، بل لأن التاريخ حمل في طياته ظواهر أكثر وضوحاً ومتغيرات لم تكن بالحسبان.

إن ادراك هذا المظهر المتناقض للتاريخ وتحديد معالنه، لايعني أن الروائي أو الشاعر آراغون يرفض فكرة الجهل بمغزى صيرورة مستقبلية تمس جوهر وجودنا ذاته. وذلك يمل عليه موقفاً فلسفياً لا يقتنع بحدود المعاني المصطنعة أو الجفافة التي نجدها في «الميثولوجيا التاريخية» ولا بغياب مغزى التاريخ وتأويلاته. ولنعد الى مقاله في «التاريخ الموازن» الذي ألفه بالاشتراك مع أندريه موروا عن الطوباوية التي طبعت تاريخ الاتحاد السوفييتي في مرحلة معينة.

«لقد ناضل البلاشفة ضد الطوباوية سنوات عديدة. إن مضارها تتمثل فيما تطمسه من امكانيات الكشف عن حقيقة الواقع وماتواجهه به من التزييف في كل خطوة، وبما تثبط به العزائم جراء زعزعة التوازن بين منظور الحلم والواجب المقتضى إنجازه، وهي التي تقصم ظهر الاضرابات العمالية، زد على ذلك إفسادها وخداعها لصفوف العمال. إن مفاسدها المذهلة لا تحصى. لكن علينا أن ندرك جيداً، أن عالماً قُلمت فيه الحياة والكون لشرائح واسعة من الناس، بصفته أموراً ثابتة لا يمكن تغييرها، كما عرض المستقبل محكوماً بمجتمع ثابت يعد كل تصحيح فيه جريمة، في عالم يعتبر مجرد الحلم أمراً لا

أخلاقياً، كانت فوضى الطوباوية هي الصيغة الأولى، النظرية تماماً، لتحرير الفكر، كما تنمو حديقة المستقبل في شقاء البشر^(١).

لستا بعيدين هنا كثيراً عن قصة أبي عبد الله وسقوط غرناطة، برغم تباعد العصور واختلاف الأوضاع. نرى التزايدات على السلطة، والتنافس بين فئات ومعسكرات مختلفة، وعمليات الغدر الواضحة إلى جانب الخيانات الخفية والحصار المسيحي حقيقة واقعة مرئية أكبر من النبوءة القديمة التي تقضي بأن محمد الحادي عشر من ملوك بني نصر سوف يكون آخر ملك لغرناطة.

.. «كانت المؤامرات باعثة للأمل، فحين تفتضح أحداها في هذا الجانب أو ذاك، تعود الثقة لمجرد الشعور بأن الخيانة التي حصلت قد تم اكتشافها».

هنا نتعرف على موضوعات آراغون المفضلة، نجدها في رواية «الأسبوع المقدس» كما في قصائد «رواية لم تتم»: على مفارق التاريخ، عند تقاطع ماضي الأموات مع مستقبل الأحياء، ينبغي اكتشاف بداية العمل الفعلي لتغيير الحياة.

ولا يوجد أي تناقض بين تلك المعطيات الثلاثة في المسار التاريخي لشعب معين: التغيرات الموضوعية التي ندرك من خلالها بشكل أفضل أزمات التاريخ وأسبابها الحقيقية، والتجديد والتطور في عصر معين بالنسبة لعصر آخر، وهو ما يصبح التاريخ بدون مجرد فضول عالم آثار، وأخيراً المستقبل الذي تحمله كل مسيرة المغامرة الانسانية.

هكذا نتجاوز حدود التاريخية والحكاية التاريخية، ويصبح التاريخ ابتداءً وليس هروباً، إنجاز تجربة ملموسة وليس مجرد إقحام تفسير أيديولوجي، بهذا المعنى، يصبح التاريخ الفعل الذي يستند دوماً على التاريخ الأمل حقيقة

(١) «التاريخ الموازن»: الاتحاد السوفيتي بين ١٩١٧ - ١٩٦٠، مطبوعات لاسيتيه.

واقعية عظمى في كيانه . وبذلك تماماً، يشبه التراجيديا التي يصير خطها الميلو
 . درامي هو المصير الانساني .

الخيال والتاريخ

كل مؤرخ في مكتبته، تساعد وثائقه المرتبة بعناية، في مكتبته، وعبر الجهد
الفكري لتوثيقه ووصفه الموضح، في محاولته إعادة بناء المؤسسات والعادات
والأفكار، وكذلك أزمت الماضي، يجد نفسه في مواجهة مشكلة شديدة
التعقيد: مرور الأجيال المتعاقبة .

كان التاريخ في نظر معاصري ميشليه ورينان، فوستيل دوكلانج
وغاستون باريس، وحتى أولئك الأقرب إلينا، آييل لوفران، سينيوبوس، وماليه
واسحق . . يعدّ بشكل أساسي على أنه معرفة الماضي، زمن الموتى .

قطعة نسيج حقيقية، طرزت بأحرف من نار، لدى الشعراء، وزركشها
بالشخصيات الرمزية الغامضة المؤرخ الفيلسوف، لكنه يبقى نسيجاً رائعاً
غامضاً مبهماً، يلزمنا كي نفك أسرار الرجوع إلى الماضي . . نحو الموت .

ويكشف لنا التاريخ في كل مرة عن تلك الصعوبة التي ظلت عصية فيما
يبدو حتى يومنا هذا، وهي عدم فهم الأجيال بعضها للبعض الآخر، وتعلقها
المذهل بأنظمة سياسية متناقضة، الملكية المطلقة بالأمس، وامبراطورية بوناپرت
اليوم، وبالجمهورية المسيطرة غداً . ولا حلّ لهذه المشكلة إذا ما اقتنعنا بمجرد
تدوين شكوى الأجيال وتظلماتها، عبر كتابات المؤرخين وتوالي الأزمات . فقد
كان جيل ١٨١٥ يحوي قسماً من الشعب يكتنفه الحزن، كما يرى أوغسطين
تيرري، ويحفزه الطموح، حسب هنري دوسان سيمون، ويقعده اليأس في رأي
شاتوبريان، ويمتلك الحصافة، حسبها يذكر فيكتور كوزان . . وآخرون
يستشهدون بما كتب بونالد ولا مونييه أو لاكوردير .

فأين يمكننا إذن، عبر هذا الطفو الفكري، أن ندرك المضمون الرئيسي

لسيرة التاريخ؟ ثم كيف نتعرف على ذواتنا فيها؟ إن الاعتراف بصراع الطبقات غير كاف للمؤرخ كي يحل مشكلة تعاقب الأجيال، وبشكل خاص في مسألة الثورة الفرنسية، والوضع الثوري. بل يجب عليه الانطلاق من فهم القوانين العامة لمسيرة التاريخ.

وليس الخيال منافياً للتاريخ غير صحيح أن الحدث الواقع في رواية أو قصيدة هو ما يشكل العنصر الموضوعي، وأن ما يبدعه الخيال عبره أحياناً يمثل بالضرورة حدثاً مختزجاً بعنصر العامل الذاتي.

إن مختلف اللغات التي نعبرها عن مصير الإنسان والمجتمعات البشرية تفترض ادراكاً منسجماً للعالم. وماذا يعني ذلك غير أن العلوم التاريخية والاجتماعية لا يمكنها الاستغناء عن التوجهات المنهجية العامة التي تنطلق من البنى النظرية الكلية، مكونة كلا منسجماً من حيث المبدأ، لكنه في أصله من عناصر ذات طبيعة متباينة؟ وترمي المادية التاريخية الى وضع نظام نظري منهجي كهذا، لا يمكن له بتاتاً أن يكون جامداً مغلقاً عما حوله، إذ لا يفصل عن نتائج الأبحاث الجارية في العلوم الخاصة. وهو كجزء متمم من الفلسفة الماركسية، يبقى مثلها خاضعاً لمبدأ المراقبة والمراجعة العلمية، هدفه أن يظل مفتوحاً على مكتسبات العلم الجديدة، والتقنيات الجديدة للابداع العلمي.

ذلك هو منهج الابداع الفني والتاريخي المتميز الذي اعتمده آراغون في جميع مؤلفاته، وبشكل متفوق في «مجنون إلسا».

هكذا نجد أنفسنا وقد غصنا في أعماق غرناطة، دليلنا فيها شاعر عربي من القرن الخامس عشر، نبرات صوته تحمل طابعاً عالمياً يكشف الأسرار الغيبية، يفهمها كل أولئك المتمسكين بقيم مختلفة عن قيم الاسلام. وعبر الطريق، يضيف آراغون إلى قصته تيار أفكار متدفقاً، وأطروحات تبدو فوق - علمية، لكنها في الواقع على أتم انسجام مع البنية النظرية لفهمه الماركسي للعالم.

لذلك نجده يلقي الأضواء في قصيدته :
وهكذا تمتد القطيعة اليوم في أعماق المملكة ،
أنت أو أنا يا أبا عبد الله ،
هأنذا الساعة أعيد شكواه
لست أبداً مرآة الملك الحاكم
بل صدى الانسان
الذي أضحى في هذا العصر وريث كل آلام التاج
وارث الموت والطاعون ومن مات جوعاً
والمرأة الراكعة سقوطاً والعبد نخرت قواه الأيام
كل يؤس هو مملكة ، واحد منا مليكها .

ولكي لانضل في فهم مقاصده ووسائله ، يوضح لنا آراغون من جديد ،
في « مثال مدّرب الرقص » مخططة ومراميه :
لا أجد اللحظة في نفسي إلا خيطاً واحداً تمتزج الشمس فيه بالظلال ، لا
أجد اللحظة في سوى صوت وحيد يدوي ليغطيها كلها ،
يغتاظ من يريد أن يرى فيه صوت غرناطة والاحتلال الاسباني ، وعمي
من لا يرى فيه جرحه نازفاً .
أعمى وأصم من لا يسمع صدى حديث الانسان للانسان يتجاوب في
اطلال الزمان المتهدم .
كانها التاريخ العجيب لغروب الاسلام في اسبانيا لهيب مستطير من
المشاكل والمسائل . ولكن أليست مرحلة « مجنون إلسا » فترة خاصة في التاريخ ،
ولحظة في مسار البشرية محدودة بالمجتمع العربي في اسبانيا وحده ، وهو يختلف
بكل ما فيه عن تاريخنا ومجتمعنا ؟ وكيف يمكن لهذا الماضي البعيد أن يذكرنا ولو
بقليل باهتوماتنا المعاصرة ؟

وكيف تفهم ذلك المجتمع المسلم الذي راحت حضارته الباهرة الجمال
تذوي وتهدم، ثم استسلمت أمام الغزاة وتلك البلاد بآلاف من التيجان
والرخام فيها مرصع بآيات القرآن؟

لاخداع مع العالم

قد يكون مناسباً أن نذكر بأن أسباب تفكك الامبراطورية العربية،
وانهيار الخلافة في اسبانيا وأجزاء أخرى من أوروبا، كانت في مجموعها ذات
طبيعة واحدة، وهي استحالة جمع بلدان حوض المتوسط ومعها بلدان آسيا
الوسطى حتى سمرقند والهند في وحدة مستقرة، نظراً لأن العامل الديني لم يكن
كافياً، وتزداد بلا انقطاع وطأة أعباء الدولة الاقتصادية، كما تتضافر معها عوامل
أخرى كانتشار الأوبئة المهلكة التي كان طب القرون الوسطى يقف حيالها
مكتوف الأيدي، والصراعات الدائمة بين ورثة العرش أو من يدعونه. . ذلك
كله ساهم في سقوط الامبراطورية الاسلامية.

وقد قامت على أنقاض الخلافة الأموية في قرطبة التي سقطت عام
١٠٣١، سلسلة من الدويلات العربية التي أفنى بعضها بعضاً في صراعات
داخلية. وعرفت من بينها دولة اشيلية مجداً يوازي ماكان لقرطبة. ثم جاءت
أسر حاكمة أخرى من مراكش، معلنة بذلك بدايات السيطرة البربرية في
اسبانيا. فكان المرابطون يحكمون في الوقت نفسه شمال غرب افريقيا واسبانيا.
ثم أصبح بعدهم أسرة أخرى من البربر سيدة غرناطة، وكان منها محمد الغالب
(١٢٣٢ - ١٢٧٣) الذي بنى قصر الحمراء الشهير، يهر الأنظار فيه روضة
الريحان وينبوع الرخام في عناق مع المرمر والماء الرقراق، وشعشة النور
المتوسطي أمام لوحة تمتد للمدينة التي تعج بالحياة بعيداً.

وبدا نذير الغزو المسيحي منذ سقوط الخلافة الأموية في القرن الحادي
عشر. لكن الاتحاد النهائي لمقاطعتي قشتالة وليون، عام ١٢٣٠، حث الخطا
في ذلك السبيل. وكان الاحتلال كاملاً بشكل عملي منذ حوالي منتصف القرن

الثالث عشر، فشمّل البلاد كلها باستثناء غرناطة . إذ سقطت طليطلة عام ١٠٨٥ ، وقرطبة عام ١٢٣٦ ، ثم اشبيلية في ١٢٤٨ . وهكذا أصبح العديد من المسلمين في ذلك العصر، بسبب الاحتلال أو المعاهدات، رعايا للحكام المسيحيين مع احتفاظهم بقوانينهم وديانتهم . وكانوا يدعونهم الـ Mudijares ولم يكن التراب المسيحي يضم ساعتها سوى مملكتي الأراغون وقشتالة . وعندما تم في عام ١٤٦٩ زواج فرديناند ملك الأراغون من إيزابيلا ملكة قشتالة، واتحد بذلك العرشان، لم يعد بوسع آخر ملوك بني نصر، الذين مزقتهم نزاعاتهم على السلطة أن يدرؤوا خطر الاجتياح الداهم . ومن بين الواحد والعشرين أميراً الذين حكموا إسبانيا، من ١٢٣٢ حتى ١٤٩٢ ، توالى ستة منهم مرتين على العرش ، وواحد فقط ثلاث مرات، وجرت في تلك المرحلة بعثات استكشاف كريستوفر كولومبس، وتم اكتشاف أمريكا . هكذا سقطت غرناطة، في اليوم الثاني من كانون الثاني عام ١٤٩٢ ، بعد حصار مرير طويل . وأمر الكاردينال اكسيمينس دوسيسينيروس، كاهن الملكة إيزابيلا، بحرب إجبارية لاعتناق المسيحية من قبل المسلمين، كما أمر بإحراق الكتب العربية (بالسخرية التاريخ، كأنها جامعة الجزائر ومكتبتها العربية، تحرقها منظمة الجيش السري الفرنسي I.O.A.S).

وسمي المسلمون الذين ظلوا في اسبانيا بالموريسكوس أو المور، والآخرين الذين كانوا يعيشون في شمال افريقيا أو مورتانيا بالموروس . وقد ظل الـ Mudijares وكذلك الـ Moriscos في تجمعاتهم يمارسون الطقوس الإسلامية في بيوتهم، بينما يبدون أمام الناس اعتناقهم المسيحية . وهدم ماتبقى من آثار الفن الإسلامي فيما عدا الجامع الكبير في قرطبة، والكازار - القصر - Alcazar في اشبيلية، وقصر الحمراء في غرناطة .

أولئك الذين يحملون أسماء عربية عليهم أن لا يفتشوا عن
أنسابهم في الكتب،

لأنهم غُرسوا في هذا البستان الذي طالما مَرّت عليه الشعوب،
لا يمكن لأحدهم أن يعرف تحت أية خيمة أنجبته أمّه،
هاهم مثل حبات البذار في اليد الأندلسية، وقد اختلطوا
حتى لترى العربي ذا شعر أصفر، وأخاه لون الليل على وجهه،
من يستطيع تمييز اليهودي عن الاسباني أو التعرف عليه حتى
من إلهه،

كم واحد بيتنا يحمل إلهين اثنين على ظهره،
هذا الذي ورث صليباً عن أمه وهو كرياح إفريقيا،
والمستعرب ذو النطاق الجميل يرقص في صحن كنيسة مع
العذراء ويسوع
عند أهل قشتالة،

ولا يمكنه أن يتمنى أكثر من زوال هذه المعابد ذات يوم.

ولم يكن التعصب الديني وحده، ويكل تأكيد والحاح على ذلك، هو
السبب في بؤس البعض ومجد الآخرين. فلا يغفل آراغون أنه مهما كان المغزى
الحرفي للأفكار وانسجامها متكاملين (وهي إذا ما أخذت في مجموعها أمكن أن
تعدّ أيديولوجيات) فإنّ وظيفتها الاجتماعية تبقى خدمة المصالح الحيوية لفئة
معينة، بغية بقاء أو تغيير بنية اجتماعية محدّدة أو إحلال مجموعة أخرى مكانها
بشكل كامل.

ويكتب قائلاً في مجموعته الشعرية «إلزا»: «إني لست من بين أولئك
الذين يخادعون العالم».

كذلك هو في «مجنون إلزا» لم يخادع بخصوص غرناطة، ولا مع أبي عبد
الله، أو معنا نحن.

لكننا نطرح السؤال مرة أخرى: ماذا فعل، وكيف، حتى أعاد تركيب
اللوحة الحقيقية الدقيقة لاسبانيا المسلمة؟ إذ لا يمكن لأية أيديولوجية دينية أن

تحل مكان أخرى، وفي البلد نفسه، دون أن تدخل في اللعبة علاقات اجتماعية محدّدة.

إن امتزاج التاريخ والسيكولوجيا مع الاكتشاف الشعريّ للواقع جعلنا نحس التحول المفجع لتاريخ اسبانيا. كانت رحلة الأمة الاسبانية مكتوبة دائماً عبر الأحداث. لكن مملكة صغيرة عند أقدم سيرا نيفادا أخرت ذلك التحول. هناك أكثر من قرنين يفصلان بين احتلال غرناطة وسقوط قرطبة. كان الملوك المسيحيون قد عانوا النزاعات على السلطة فيما بينهم أيضاً، كما شغلتهم الأطماع الأوروبية والحروب الأهلية لبعض الوقت عن إعادة الاحتلال. إن تفكك الأواصر بين ملوك الطوائف العرب حمل في ذاته سقوط الامبراطورية الاسلامية، وكان للنزاعات الداخلية في هذا الجانب أوداك طابع تصفية حسابات بين العائلات المتخاصمة. من ذلك الصراع الأهلي القاتل، ولد عالم جديد.

حول الدقة التاريخية في الشعر

يقول أراغون في «تاريخات الشعر» فيما يخصّ ينايغ الالهام الشعريّ وعلاقاته بالتاريخ :

«لحظة نبدأ فهم الأشياء عبر طرق ليست بالضرورة طرق الفهم العاديّ، عندها يولد الشعر. فالشعر يجعلني أدرك الواقع بمباشرة أكبر، بنوع من الاختصار يدهشنا وضوحه الكاشف. إن الانفعال الشعريّ هو علامة المعرفة المدركة والوعي الذي يحرق المراحل، وليس العكس. والنشيد الشعريّ، الذي يتوجّه بالضرورة الى الأذن والقلب معاً، يبعث لحظة تزاوج الموسيقى والصوت تماماً، عندما يصبح التناغم تاماً بين المعنى والمبنى، حين تعكس «ذاتية» الشاعر المزعومة صديّها في شيء ما من كياني، أنا قارئ شعره، متحوّلة بذلك الى «موضوعية» بكل ما في الكلمة من معنى. هناك شعر عندما يوقظ

الجرس المنبعث تناغمات هارمونية في البلور القائم على الطرف الآخر من
الحجرة، والذي يفهمه عميقاً حتى يغلو موسيقاه، فيتكسر لسماعها.
«لذلك أطلب للشعر، واضحاً كان أم غامضاً، إلماحات وتحديدات
تاريخية لا تبعد بي عن الحلم، لكنها تعطي أحلامي اتساع حقول الواقع
الرحبة»^(١).

أي نصيب كان لعلم التاريخ، وللخيال، في مشاهد غرناطة ومجنون
إسائه؟

لقد أتاحت فلسفة السلطة، في تحليل أسباب سقوط آخر ملك من بني
نصر، الفرصة أمام آراغون كي يستجوب الأشخاص بشكل مباشر، وينبش
الأسرار الدفينة في مواقفهم.

وليس صحيحاً أن المنهج السيكولوجي وحده قد أتاح له التغلغل في
أحشاء المدينة العريقة ساعة حشرجتها. لقد جعل المؤلف نفسه شاهداً على
الشهداء، وأجرى أحداث قصته على لوحة حرب ضروس. وراحت القصيدة
تقطر دماً تريقه طعنات الرماح والسيوف وضربات الفؤوس، وتجري لاهثة
تسابق عدو خيول الفرسان، تصعد الزفرات أمام حروب أهلية قبلية، يقتل
فيها الأخ أخاه، تعجل بفناء المملكة، فتجعلهم جميعاً يستجيون في ردة فعل
عنيفة لانهدي نفعاً بعد أن أحكم الحصار حول مدينتهم.

ويخطر على البال سؤال آخر: هل ترك تصوير الشاعر، المفجع الفاضح،
من أثر جعل حكايته الشعرية عن مأساة غرناطة تخالطها بعض التأملات
البعيدة، خارج سياق التاريخ الواقعي، مما أساء إلى الأحداث خدمة لمنهج
خاص به وحده في تفسير ظروف الأحداث؟

حتى لو كان الأمر كذلك، فإن البعد بين ما تصوره الخيال، وما يعود حقاً



(١) «تاريخيات الشعر»، ص ٢٤٦.

إلى واقع تلك السنين ١٤٩٠ - ١٤٩٥ ، ليس بعداً شاسعاً ، هو ضئيل حتى في نظر النقاد المدققين الذين نقبوا في أسفار العلماء ، والذين فهموا أسس مقاله أراغون ذات يوم عن «الدقة التاريخية في الشعر» .

لم تكن مسألة غرناطة هي المعنية حيثئذ ، كانت مجموعة قصائد كتبها في بداية صيف ١٩٤٢ ، ونشرت تحت عنوان «بروسيلياند»^(١) . كان عليه أن يعود إلى التقاليد القديمة ، إلى إشارات ميرلان الساحر ، أساطير آداب القرون الوسطى الفرنسية ، للتحايل على رقابة فيشي والألمان ، والحث على أخوة السلاح من أجل الحرية .

هكذا عاد أراغون إلى تراث فيكتور هيغو و «أسطورة الدهور» وإلى مؤلفاته بين عامي ١٩٤٠ و ١٩٤١ ، لكي يعرض لنا في ذلك النص مفهومه عن الدقة التاريخية في الشعر ، وليشرح فيه أسلوب استخدام المعجزة المسيحية في «بروسيلياند» .

عن «أكذوبات التاريخ»

لم تكن العودة الى «المعجزة» العربية - الأندلسية هذه المرة مجرد مصادفة في «مجنون إلسا» . فقد تم إدراك القدر المفجع لأبي عبد الله ، من قبل أراغون ، في منظور أكثر بعداً وشمولية منه في عدد من «أكذوبات التاريخ» التي وقع ضحيتها رينيه دو شاتو بريان في كتابه «مغامرات آخر بني سراج» وواشنطن إيرفينغ في «احتلال غرناطة» ، ومن ثم موريس بارس في «عن الدم والشهوة والموت» .

إن إعادة التقويم الشعري - التاريخي للدور الذي لعبه آخر ملك عربي في الأندلس تطرح مجموعة من المسائل تتجاوز إلى حد بعيد حجم المرحلة

(١) «بروسيلياند» ، منشورات نيوشاتل ، دفتر الرن ، ١٩٤٢ .

المحدودة بفترة حكم الملكة إيزابيلا. هي مسائل تبقى دائماً مجالاً للبحث بأشكال مختلفة، وفي مراحل تاريخية هامة، بما فيها عصرنا الراهن.

وهذه بعض منها على سبيل المثال لا الحصر:

إذا كان وقوع المآسي ممكناً دوماً، في الماضي أو الحاضر الراهن لعالمنا المعاصر، فكيف نستطيع إعادة بناء المسار التاريخي الذي يؤدي بنا إلى مواطن الأزمة؟

وكيف نعبر عن مادة التاريخ في مختلف مستويات تفسيرها المحتملة، ثم نبعتها في الوسائل الأدبية الخاصة (الشعر أو الرواية) نفحةً تاريخيةً صادقة؟ وماهي طبيعة العلاقات بين الحاضر، بمعنى اللحظة التي يتكوّن فيها العمل الأدبي الذي يضطلع بمهمة إيجاد السبل المؤدية الى نوع معين من الواقعية في الوجود، وبين الماضي التاريخي؟

وكيف ندرك ماينبغي أن تكون عليه الأمانة التاريخية؟ وهل لنا أن نخفي تحت هذا القناع فلسفة انتهازية للتاريخ تصطبغ بألوان الواقعية، ثم نضع الواقعية في مواجهة «القوانين التاريخية» غير الثابتة، ونغطي ذلك كله بنسيئة نظرية؟

ويمكن الظن بأن هذه المسائل قد عرضت لأراغون إبان كتابته «التاريخ الموازن: بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي» مع أندريه مورو، حين اضطلع كل منهما بكتابة تاريخ تطوّر هذين البلدين منذ بداية القرن العشرين حتى أيامنا هذه. وأن إدراك خطوط مسار «مجنون إلسا» يتم ضمن السياق الاجتماعي - التاريخي الذي كتب أراغون من خلاله «تاريخ الاتحاد السوفييتي»، وارتباطاً بمضمونه.

قد يطرح التاريخ ذاته أحياناً، كي يدافع عن نفسه، في طابع مأساوي. إذ يتخلص بذلك مما يقع عليه من الاجحاف، حين لاننشد فيه الحقيقة بقدر ما نبحث عن عنصر الابهار والسحر. وأي شيء أكبر فائدة علمية من أن نجعل

«مجنون إلسا»، عبر قصة غرناطة ومليکہا في آخر أيامہا المزدہرة، وفي قصة حب مطلق الاخلاص، نجعلہا تعبيراً دقيماً عن صعوبة تأليف تاريخ دقيق الأمانة للاتحاد السوفيتي.

ويمكن أن تتم قراءة «مجنون إلسا» على هذا الصعيد المزدوج: أن نميز فيها الطابع الحتمي للماضي، والتأملات التي يملیها النشاط المستقبلي للسيرورة التاريخية. من دون ذلك، تصبح غرناطة مجرد إطار فولكلوري وقصصي، والقصيدة التي تغنيها مجرد نزهة سائح مولع بالاستشراق يحفر اسمه على جدران مدينة خاوية. فلن نجد هنا أبداً أن نبش قبور الموتى في كل عصر.

لقد كان على آراغون، بعد موت ستالين، أن يتجاوز صعوبات كتابة تاريخ الاتحاد السوفيتي، الذي زور عن عمد ليصبح وسيلة لتقديس الفرد. كما كان عليه أن يتغلب على تزوير تاريخ أبي عبد الله، الذي غدا العوبة بيد مؤرخي الغزاة الكاثوليك.

بذلك لانحطىء في إدراك مغزى نهج آراغون المزدوج، عندما يكتب قائلاً: «قلماً كان الاسبان زمن غويا يشبهون إسبان عصر الملكة إيزابيلا، فقد كان العرب الأندلسيون يدعون أنفسهم إسباناً، ولم يكن شاتوبريان أكثر معرفة بحقيقة أبي عبد الله مما كان عليه واشنطن إيرفنج أو موريس بارس. إن مجزرة بني سراج، بأمر من «الملك الصغير» والتي يسميه بارس لأجلها قاتلاً، ليس فيها شيء من الصحة: إذ يذكر المؤلفون المسلمون أنها كانت فعلة الملك العجوز أبي الحسن أو أخيه الزغل، وليس أبو عبد الله فاعلها، فقد كان بنو سراج أنصاره الحميمين، حسب ماكتب أوغست مولر. والحسنة المسيحية، هي من دلت بطل شاتوبريان على نبع الحمراء حيث سقطت «رؤوس بني سراج المشوّهة».. .
وحقيقة الأمر أن الكاتب يستقي روايته من بيريز دوحيتا وحده، والذي ترجم كتابه بعد سنتين من زيارته غرناطة. فاية أكاذيب يكتب التاريخ هكذا من خلالها، لكان العصور ماغيرت من الأمر شيئاً.

إن ما يصلحنا في «أكاذيب التاريخ» هو طابعها المعياري، أي عندما تطرح أحكاماً أخلاقية وكأنها استتجتها من حقائق نظرية حددها بدورها الفعل الذي ترتبط به.

ويرفض آراغون فكرة جدولة التاريخ، أي تقسيمه إلى مراحل منفصلة، بشكل يرفض معه إمكانية استنتاجات مماثلة. إن مسألة الحتمية أو انعدامها في الأفعال البشرية، وبخاصة في أعمال الشخصيات التاريخية، بالنسبة إليه، لا صلة منطقية تربطها بإثبات أو نفي مسؤولياتهم الأخلاقية. وبالتالي، لا يمكن لأي إثبات أو نفي كهذين أن يشكل رؤية نظرية محددة، في أية حال فهو إثبات أو نفي يطرح مشكلة الأهداف والوسائل فقط.

ذلك ما يوحى به تعريف كلمة «التاريخ» الذي نجده بين مفرداته التي يشرحها في «مجنون إلسا»: «التاريخ: كلمة تعني في جميع^(١) بلدان العالم تعليلاً ذا مظهر علمي، لمصالح مجموعة بشرية معينة، عبر رواية متسلسلة ومفسرة للأحداث الماضية. وقد يصبح عليه أن يغير اسمه (كما تحولت الكيمياء عن الأحياء) عندما يتم تحول هذا «العلم الرسمي» للدول إلى علم بمعناه الصحيح، وبالقدر الكافي لذلك».

مفارقة تاريخية ضرورية

عندما نخلي حقيقة الواقع الاجتماعي وأحداث التاريخ مكانها للتحريف الدراماتيكي الذي يصبح «العلم الرسمي للدولة» يغدو من الصعوبة بمكان أن نوفق بين معايير السلوك الأخلاقي التي تشكل في مجموعها ما يسمى نظرية التقدم.

(١) ويشدد آراغون على عبارة «جميع بلدان...».

«إن أكاليل الارادة المحضة، كما يقول هيغل في «فلسفة الحق»، هي أوراق ميتة، لم تكن قط خضراء...».

ويخالف هيغل بذلك رأي أولئك الذين يقومون ببل أو خسارة أفعال الرجال العظام انطلاقاً من دوافعهم، في حين أن نتيجة هذه الأفعال على تطور التاريخ، هي وحدها التي يجب أن تكون موضوع الحكم التاريخي. إن الأحكام على الطابع التقدمي أو الرجعي لبعض الأحداث التاريخية وبعض الأفعال الفردية، تتحدد حسب النظرية الماركسية للتاريخ، بمعزل عن الرفض أو القبول الأخلاقيين اللذين يمكن أن تحركهما. ونحن نعلم كيف قيم كارل ماركس مسألة الاستعمار البريطاني للهند:

«صحيح أن انكلترا، حين سببت ثورة اجتماعية في الهندوستان، كانت تلمي مصالحها الأكثر دناءة، وتتصرف بطريقة رعناء لبلوغ غاياتها. لكن المسألة ليست هنا. إنها معرفة ماذا كانت البشرية تستطيع إنجاز دورها المصيريّ دون ثورة جذرية في الحالة الاجتماعية لآسيا. وإلا فإنه مهما بلغت جرائم انكلترا، فإنها تمثل أداة تاريخية لا واعية في تحريض الثورة. وهذه الحالة، من حقنا مهما بلغ الحزن أمام مشهد انهيار العالم القديم، أن نصرخ مع غوته في (الديوان الغربي - الشرقي):

هل لهذا العناء أن يستفز قلقنا

عندما يزيد فرحتنا

ألم يحطم نير التيمور

حياة الملايين من البشر»^(١).

كما طرح كارل ماركس في تقيّمه لنتائج الاستعمار البريطاني للهند مسألة أكثر شمولية حول نتائج المرحلة البورجوازية للتاريخ:

(١) كارل ماركس: «الاستعمار البريطاني للهند»، أعمال مختارة، دار التقدم، موسكو، ١٩٥٥، مج ١، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

«إن مهمة المرحلة البورجوازية للتاريخ هي خلق القاعدة المادية للعالم الجديد: التواصل العالمي القائم على الترابط المشترك لبني البشر، ووسائل هذا التواصل، من جهة، وتطور قوى الانتاج عند الانسان وتحويل الانتاج المادي الى سيطرة علمية على عناصره، من جانب آخر. فالصناعة والتجارة البورجوازيتان تخلفان تلك الشروط المادية لعالم جديد، مثلما خلقت التحولات الجيولوجية سطح الأرض. وعندما تستيطر ثورة اجتماعية كبرى على تلك المنجزات البورجوازية، وعلى السوق العالمية وقوى الانتاج الحديثة، وتخضعها من ثم للرقابة العامة للشعوب الأكثر تقدماً، عند ذلك فقط يتوقف التقدم الانساني عن أن يتمثل بذلك الوجه الصنمي القبيح الذي لم يشأ أن يشرب «النكتار» الا في جماجم الضحايا.»^(١)

إن بيان الأحكام التاريخية في «مجنون إلسا» يذهب في حقيقة الأمر، إلى أبعد من الموضوعية الظاهرية التي تنقلص في النهاية إلى مجرد عملية مراجعة للماضي. فمأساة اسبانيا المسلمة تذكر آراغون، كما رأينا، بيأس أخرى معاصرة. وقد يوجه اللوم إليه بسبب ربطه جميع هذه النقاط المتواصلة فيما بينها، والتي أرسى دعائمها في قصيدته، مع أنه لم يأخذ من التاريخ الا مصادفة موثقة الظروف. وقد يقوم نقد كهذا على ركائز ثابتة لو أن آراغون يكتفي بالتفسير المبسط للظروف، في حين أن قصيدته تلح على تلك الظروف الموثقة، كي يستطيع الناس تحديداً التوصل الى تغيير ظروفهم، وتغيير العالم. إنه يدعوهم الى التفكير، بعد إتمام ذلك، بأن أهم ما يترتب عليهم فعله هو تحقيق عالم إنساني. ذلك هو مفهوم الشاعر لأمانته الدقيقة في الكشف الانساني الذي يسعى إليه، وهو بالضرورة مجبر على تجاوز تلك الأمانة، لأن علاقة تاريخ غرناطة لا ترتبط بالبنية الناجزة لأفعال أبي عبد الله فقط، بل تقصد أيضاً إلى

(١) «التائج المحتملة للسيطرة البريطانية على الهند»، المصدر السابق، مج ١، ص ٣٧١.

إيضاح ماسي التاريخ ومهازله، حيث يمثل الماضي مرآة تعكس صورة الحاضر. وفي مسار معاكس لذلك - من خلال حرب الجزائر، والكشف عن قضية لينينغراد في الاتحاد السوفيتي، وعن حالة البؤس في الأرياف، التي أخفاها مالينكوف، وعن قضية أطباء الكرملين ورواية الكسندر سولجنتسين «يوم من حياة إيفان دينوسيفيتش» التي تروي قصة الإبرياء في معسكرات اعتقال ستالين - نجد الحاضر الذي يسلط أضواءه الكاشفة على الماضي.

إن احتواء الماضي في الحاضر كامن في واقع الحياة. وليست الأهمية العميقة هي معاينة ذلك الواقع الواضح، بل مقابلة نوايا المؤرخين مع التفسيرات المختلفة لهذا الاحتواء الذي ينجزه التاريخ في أشكال متباينة، دون أن يأخذ آراءهم. ومن المفهوم أن هذه الأشكال تختلف حسب الشروط الخاصة للتاريخ، وحسب التكوين السيكولوجي لهذا البلد أو ذاك. والشعر أو الرواية اللذان يضطلعان بمهمة عكس ذلك الواقع، يحتويان الماضي في الحاضر أيضاً، وتعطي غاياتها المعلنة الابداع الأدبي عمقه ومغزاه.

ونجد في «مجنون إلسا» قدراً كافياً من تلك «المفارقة التاريخية الضرورية» التي يحدثنا عنها هيجل، وهدفها عكس واقع قد مضى تاريخه، في إسبانيا المسلمة، وبأقصى مايمكن من الدقة.

على ذمة الشعر

هكذا استطاع آراغون، بعيداً عما شوهه المؤرخون الإسبان القدامى، وفيما وراء الحكايات التي لفقها بيريز دوحيتا، أن يعكس صورة واقعية وإنسانية للعرب المغلوبين.

لم يكن أبو عبد الله هو من حنّد بشكل حاسم الأحكام التاريخية التي تمحيصها دوماً. كما أن القيمة الأخلاقية لأفعاله الحقيقية أو المفترضة، ليست هي التي قدمت فكرة عن تطوّر التاريخ. بل سيكون الشاعر الأندلسي قيس النجدي، هو الوسيلة الضرورية للملحمة.

إذ نجد فكره في واقع الأمر «يتخذ تلك الصيغة التاريخية التي تكتسي فيها أمور المستقبل مظهر الآتية المستمرة، رفضاً لما كان يدعى بـ «الحقيقة» حقيقتنا النسبية التي كنا نعطيها قيمة مطلقة...».

وبما أن «كلامه واقع على عتبة المستقبل» فإن التاريخ سوف يغدو كما كان في الماضي، في ذمة الشعر، كما يراه كارل ماركس الذي كتب في مقدمة «رأس المال» يقول: «إننا لانعاني من الأحياء فقط، بل من الأموات أيضاً. إن الميت يأخذ بناصية الحي».

ليس الأمر ازدواجية سحرية للماضي، بل هو الكشف عن هوية جديدة للتاريخ، الشرط الأول للفعل. والشرط الأول أيضاً للصيرورة التاريخية في ذروتها: وكيان الرجل والمرأة متحدين عند آراغون، هو ما سوف يتحقق مستقبلاً في نهاية الأمر، هو الذي سوف يربط خيط الحدث المرنى للتاريخ. عندها، لن نعود بحاجة إلى أبطال مزيفين، يحتاجون دائماً إلى أسطورة تدعمهم ضد التاريخ. وأعظم مايمثله التاريخ في ذلك المستقبل الذي سوف يبنيه البشر بأنفسهم هو الحب، وليس الأسطورة الميثولوجية.

الفصل الرابع

الحب والشعر

«ولا أتمنى لكم شيئاً آخر، إلا أن تعرفوا الحب.»

(توراغون: «إلى اكتشاف أوداليف»)

في نسيج الشعر الفرنسي، منذ عصر «تريستان وإيزولت»، وأيام شعراء الفروسية في العصور الوسطى، ظلّ الحبّ الموضوع الأعظم الذي لا تحبّ صوره وتخيلاته وموسيقاه أبداً، ولم يكلّ الإلهام يواصل تشييده عبر الدهور في مسارب الأحلام وضروب الفنون المتشعبة.

ويتابع آراغون سيرة التراث، دونما اكتراث بالتعاليم الباطنية التي هزّ دعائمها وانتهى من أمرها، ذلك السرّ الشعريّ الدفين الذي رفضه عبّة بالوضوح والسعي والعمل كبناء متحمس حاذق.

عاد يستخدم في انطلاقة عظيمة لشاعر غنائي الأساليب التي اتبعها من قبل كريتيان دوتروا، وشارل دورليان، ورونسار، وأغريبا دوبيني وفكتور هيغو.

أعاد للقصيدة أجواء الموشحات «البالاد» وقصائد الشكوى، عابراً من أسلوب قصيدة الغزل إلى قصيدة الابتهاال والتكرار الهازل، من الهجائيات إلى حميمية الأحلام، نضارة تتجدد باستمرار، ورهافة متصاعدة على الدوام. وقد أعطت الموسيقى والاسطوانات الغنائية شعبية واسعة لعدد من قصائد الحب التي غدت مدرسية، من «حسرة القلب»، و«عيون إلزا» من «العيون والذاكرة»، و«رواية لم تتم»، من «إلزا» و«الشعراء» و«مجنون إلسا». إننا لانكتم إعجابنا بهذا الشاعر الذي يتفوق في استعادة الذكريات، والقبل والاحزان، واعترافات تمزق إنساناً يحترق عبّة بالحياة.

والحظوة التي يتمتع بها آراغون عند جيل الشباب ينبغي لها أن تطمئن
تساؤلاته حول صدى آلامه وآماله في المستقبل :
إذا طارت الأشعار دخاناً
ماذا سيكون مصيري إن لم يصنع إلي أحد
وتمحي الخطوات على الدروب
وأواصل سبك القوافي
في سورة من الجنون
كي أجيبك بأغنية غزلية
يا صدى القلب الوحيد يا حيي .^(١)

ويكشف آراغون في «العيون والذاكرة» عن مكنونات قلبه وفكره .
ويطالب «بحقه في الفوضى» كي يستطيع التعبير عن نفسه وحياته . كما تنبض
مجموعتا «عيون إلزا» و «إلزا» بوجيب قلبه . وتعريفه الدائم للحب بأنه هبة
واختيار نهائيان .
إن الحب مغزى أعمال آراغون الأدبية ، وهو يرى فيه تعليل وتفسير قدره
الإنساني .

«إنهم لا يصدقون قولي عن الحب . برغم هذا ، انظروا إليّ ، أكاد أكون
مجنوناً . قد أكون عبداً أحمقاً ، لكنني أعلن لكم بأنني لم أتعلم شيئاً في هذه الحياة
إلا واحداً : لقد عرفت الحب . ولا أتمنى لكم شيئاً آخر ، إلا أن تعرفوا
الحب .»^(٢)

الحب هو الكشف الفريد الحاسم عن قدر الإنسان . معيار نقاء النفس
وعمقها . ولا اعتراض على فضيلته التربوية ، في الشعر أو الرواية :
«إذا كان هدف الرواية التربية والتشفي ، فذلك لأنها تحوي غالباً قصصاً

(١) «العيون والذاكرة» ، غاليلر .

(٢) «إني أكشف أوراقي» ، ص ١٥٢ وص ٧٥ .

جميلة نقية عن الحب. أجل، إن إحدى الفضائل العظيمة للرواية هي كونها غالباً ماتمجد الحب الذي يوحد الرجل بالمرأة، وهو ينبوع الحياة الأسمى. «
إن سلطان الحب في جميع آداب العالم قمين بأن يحرك مكانن نفوسنا، وكانت نماذج الحب تتمثل في المشرق تقليدياً، في الأزمنة الغابرة، بحكايات عنتر وعيلة، والمجنون وليل، جميل وبشينة، كثير وعزة، وقد ذاع صيتها مثلما اشتهرت في الغرب قصص تريستان وإيزولت، بترارك ولورا، روميو وجوليت، بول وفيرجينى، وهيليويز وآبيلارد.

الحب هو الذاكرة السلفية لعودة الأشياء الأزلية، إنه تؤكد الكينونة في غياب الولادة الدائمة للابداع، مقياس المجهول، تشابك الانى بالابدى، والحياة بالموت.

الحب انتهاء والتزام. إنه يربط ويحرر. حوار يمتد الى اللانهاية مع الآخر، المعجزة المتجددة للعرشة الأولى، مغامرة الكون العظمى تتحدى الزمان لتخلق المستقبل من أعماق الألم.

أبعد من لذة الأحاسيس، يرفع ألم الحب الأدب سموأ، ولا يحل الحب السعيد فيه مادة في القصة أو القصيدة حسبما نجد عند شكسبير أو سرفانتس، عند دانتي أو غوته، لدى مدام دولافيت كما عند ستاندال.

تريستان وإيزولت و مجنون غرناطة

هكذا تبدأ رائعة الحب تريستان وإيزولت:

«هذه رواية الشباب والقدر، وصف المسرات اللاهية ومغامرات الحب الغربية، الحب الذي يقود أسرى الغرام من مأزق الى مأساة حتى يبلغ بهم نهاية هذا العالم القاني الخزينة»^(١)

(١) «تريستان وإيزولت»، كتابة أندريه مالري، مقدمة جان جيونو، سلسلة كتاب الجيب، دار غاليمار، ١٩٤١.

لماذا نعود بعيداً كي نتحدث عن الحب، وعن فكرة الحب في «مجنون إلسا»؟ ذلك لأن ارتباطها بأسطورة تريستان ليس ارتباطاً مصطنعاً في حقيقة الأمر.

إن فيها انفعالات الشعور البدائي المقدس في نقائه الخالد، بعيداً عن الأحداث الروائية التي تحكيها كل منها عبر مسافة قرون سبعة من الزمن. والرواية المأساوية لعشاق كورنواي وحكاية المجنون الأندلسي تضعان المرأة في مكانها اللائق بها. فترستان، الفارس الاقطاعي، يضع نفسه في خدمة «سيدته» التي اختار. ولا يختلف عنه قيس النجدي، الشاعر الذي يعيش المجتمع الاقطاعي المسلم، إذ يغني حبيبته الحقيقية إلزا، وكذلك إلزا العصور الآتية.

برغم ذلك، فلئن كان تريستان قد خدع الملك مارك، فإن المجنون، من جهته، لا يخدع أحداً، ولا حتى المحكمة التي تدينه. إذ لم يفهم القاضي شيئاً من دفاعه الحماسي الدامغ.

وهل كان ظهور «إلزا المزيفة» الآتي، عبر القصة، بعيداً عن الزواج الأبيض بين تريستان وإيزولت أخرى؟

ونجد إلى جانب نقاط التشابه الخارجية هذه، اختلافات جذرية في مفهوم الحب نفسه، كما تمّ تطويره في «مجنون إلسا». وقد يكون علينا، من هذه الناحية، أن نمنح آراغون مكانة خاصة في التاريخ المعاصر للاحساس الشعري.

من بين عظام الشعراء الغنائيين، الذين جددوا الموضوعات التقليدية للشعر الغزلي، قد تفضل، كل حسب ذوقه، شارل بودلير أو بول فيرلين، جول سورفيل أو بول ايلوار، الكونتيسة دونواي أو ماري نويل، سان جون بيرس أو ريفردي. وقد نجد برغم ذلك خيوط تشابه شعري بين هؤلاء الشعراء، إذ تقدم لنا قصائدهم الغزلية، بدرجات متفاوتة وفي الماحات سحرية ومقطوعات

شعر تتدفق حناناً، تخليداً شعرياً لعناق الجسد والروح. بفضلهم نصل إلى المعرفة الحسية المباشرة للعالم. وفي التشعب اللامتناهي للأحداث السعيدة أو المأساوية في قصص الحب، نجد الشعر الغزلي يخلدها ثابتة في ذاكرة البشر، منذ أقدم العصور حتى أيامنا هذه، ومن مشرق الأرض إلى مغربها. أليست مشاعر الحب متشابهة منذ آلاف السنين؟ الاطار وحده يتغير، وقصيدة الحب، نشيد الرغبة كانت أم لحن الأسى، هي تعبير الحياة عن لحظات التاريخ الانساني كله.

من أغاني العرس الأولى، إلى الأشعار الغنائية العصرية، يفتح الشعر الغنائي أنشودة الحياة الخالدة، كأنه استمرار معاناة العالم وأفراحه، ونموً عنيد للمستقبل البشري.

ويعبر غيوم أبو اللينير عن تلافيف الشعر الغنائي اللامحدودة، في قصيدة من مجموعته «الخطوط Calligrammes» :

هاكم ماتصنع منه قصيدة حب سيمفونية،
من أشعار الغزل القديمة،
وشوشة القبلات الشاردة لعشاق مشاهير،
وصبيحات حبّ الأحميات تغتصبهن الآلهة،
ورجولة أبطال الخرافات تنتصب كالدفاع،
صرخة جازون العظيمة،
أغنية طائر التمس، القاتلة،
ونشيد النصر تطلقه أولى شعاعات الشمس من حنجرة
ميمنون الواقف في سكبنة،
استغاثة السايينيات ساعة اختطافهن،
صرخات الحب تطلقها حيوانات الغابة،
والضوضاء الصامتة للنسغ ينطلق في النباتات المدارية،

وهوي المدافع يمارس حياً مربعاً بين الشعوب،
ورحلات بحرية تولد فيها الحياة والجمال،
هناك أغنية لكل حب في العالم.

أوديسة داخلية وتاريخية

لا يقنع أراغون بحب عشوائي غير متميز. إنه يعطيه هوية محددة، اسماً
«يكتب بأشكال عدة»: إلزا. حب لا يريد أن يعرف نهاية أو حداً، يكرس
إخلاصه لثل أعلى، وينجز غاياته البعيدة: يروي حكاية ترحاله «أوديسته»
الداخلية والتاريخية. وتحمل آخر أبيات المجموعة الشعرية «إلزا» بشائر «مجنون
إلسا»، لتنبئ عنها:

ذات يوم يا إلزا أشعاري ستكون تاجاً لك
وتبقى بعد موتي إذ تحملينها في اسمك
سيجيدون فهمها وإن تنوعت
عبر الألق الذي يضيفه عليها شعرك
ذات يوم يا إلزا أشعاري تضيؤها عيناك
عيناك النافذتان الجميلتان اللتان تحسان رؤية الأشياء
غداً عندما تنطفئ آخر ومضات المساء
ذات يوم يا إلزا سيجيدون فهم أشعاري
حيث ستسمع عبر حشرة الموت
في الكلمات العمياء صرخات الهذيان
سيسمع الحبي لك انفجار ازهرار
الورود البشرية العظيمة وعد المستقبل
حيث يسمع قلب لم ينطفئ أبداً.
يسمع صوت النشيج تحت حجارة القبر
حيث يتزف دماً يقطر من أوصالي

وسوف يعرفون أن ليالي هي بشائر الصباح.^(١)

كما يقصّ علينا آراغون في «رواية لم تتم»، وهي سيرة ذاتية شعرية، حكاية رحيله، «أوديسته» الذاتية والتاريخية، ولكن على صعيد مختلف عما جاء في «مجنون إلسا». ونلاحظ برغم ذلك الاستمرار والاعناء لهذه المجالات الخاصة والعامة في كل من المؤلفين، مع تشابك تاريخ الأقدار الخاصة بأبي عبد الله، وبالمجنون الأندلسي، وبآراغون نفسه، والتي لا يمكن إعادة تقويمها بشكل متماثل. إذ نجد أنفسنا في هذين الكتابين أمام مجموعتين شعريتين مختلفتين. الأولى لم تتم لأن الشاعر أراد أن يتجنب تكرار ماتضمنته سابقاً مجموعات «ديانا الفرنسية» و«متحف غريفان» و«عيون إلزا» و«العيون والذاكرة»، وإضافته إلى جوهر اعترافاته الشخصية. ونتعرف بين «الأسبوع المقدس» و«ملحمة «مجنون إلسا» على أعظم قصيدة حبّ آراغونية هي «إلزا»، واحدة من قمم إبداعه الشعري، وهي في الحقيقة تمهد الطريق أمام «مجنون إلسا» التي تلتحم فيها الملحمية بالغنائية فتتمازجان في النشيد الشعري ذاته.

وهو شبيه بقوله في «الحسرة الجديدة»:

التاريخ وحيي يخطوان الخطوة ذاتها

فأنا أكتب مواجهاً الرياح العاتية، غير آبه

بأولئك الذين لا يعرفون قراءة شقرة حقول القمح.

كما تضم «مجنون إلسا» أيضاً، عبر رؤى المجنون وأحزان غرناطة، تاريخ

نشيد شعري مزدوج:

مامن مشهد أشدّ مرارة

من أن ترى وطنك يموت،

والقصة التي أحكيها هنا

(١) «إلزا»، منشورات غاليار، ١٩٥٩، ص ١٢٤ - ١٢٥.

قصتي أنا، كتبت بشكل مختلف
لكنها في نهاية الأمر
تمثل الحب نفسه والحنجـل ذاته
الذي هو سرّ هذه الرواية الدفين.
أو لنسمع أيضاً:

«... يمرّ المجنون في خرائب حياته، وعضون الزمن على عجيّاه...
ويحدثني في هذه الغرناطة المسماة حياة».

وفي مباشرة أكبر، وبما كانت تعنيه «الرواية» في العصور الوسطى، في
نشيد شعريّ حزين، تحكي «رواية لم تتم» طفولة الشاعر وشبابه، والحرب
العالمية الأولى التي شارك فيها وسط ساحات القتال، ورحلاته إلى البلدان
الأجنبية، وعن السريالية، والحبّ الذي يغيّر معالم الإنسان، والألم الفرنسي
لمرأى إسبانيا المفجوعة، عن الجبهة الشعبية، ومأساة عام ١٩٤٠ ونشيد
المقاومة، ومخاطر ما بعد الحربين. أشعار تمّد خيط الحوار العاطفيّ مع الحبيبة،
إلّا تريوليه، بعد حوار مباشر معها، منذ أن نشرت روايتها «الحصان
الأصهب»:

عشرون ألفاً وتسعمائة وست وخمسون مثل الحنجر
فوق أهدابي
كل ما عرفته كان صليب نهايتي وما أحبه في خطر
ولو لم تكوني أنت، ما كنت لأصبح سوى إنسان
يُرجم بالحجارة
لكنك جئت، وغنيتني أغنية موعد الغرياء.

ويكفيّنا أن نرى الشاعر هنا، وقد تقلّمت به السنون، يعبر عن كل آلام
الحياة، ويعطي لنفسه الحقّ في أن يؤلّنا بأوجاع معاناته المتراكمة، عبر العواصف
الشخصية وزوابع التاريخ، بما فيها تلك التي جاءتته حتى من رفاق دربه.

ويبقى الانسان دائماً بطل هذه الرواية ، وكل الروايات الجميلة أيضاً . له عيوبه وتردده . بحاجة إلى مراجعة ذاته ، بعد مرحلة معاناته ، وسموم الاعياء والأزمات التي لا يبرء منها إلا في أجواء العظمائية .

كل منهم يشدني من طرف ، ويفرض علي الوقوف برهة ، ويراني كمن تخلى عن واجباته اذا لم أعطه وقتي . دعوني . لماذا تتقاذفوني الحجارة واحدكم اثر الآخر؟ لماذا علي النقاش دائماً ، وأن أطرح كل قضية من جديد
الن اعرف السلام إلا في القبر

وهل مستحقون بي حتى إلى هذا المعقل الأخير
الن تتركوني أرقد وحيداً في تربتي
أصغي إلى قلبي ، أطلق رأسي شاردة في أحلامي ،
هل أنا وحدي من لاحق لي في أن أدفن ألبي في نفسي ،
أن أشرد به وسط عالم فرض علي ،
هل أنا الوحيد الذي حرم نسيان التاريخ والساعات ،
وأن أدع ذلك الأرغن البربري العجوز يطلق غناؤه
في حنايا صدري؟

هذا الذي سلخ حياً ، يشبه إلى حد ما جان جاك روسو في «أحلام اليقظة» ، إنه يشيح بنظره عن الناس ، لبعض الوقت ، كي يواصل محبتهم . يتوجه أراغون في «رواية لم تتم» الى جميع أصدقائه وكل خصومه . يستشهد بيول إيلوار ، ثم يعود مؤلف «الشعر الذي لا ينضب» ليواصل مهمته في النضال : «إني على استعداد لأي شيء لأجل مستقبل الجميع» . ليس المستقبل درياً مستقيماً كأننا نخط بالقلم . والشاعر إذ يتحدثنا عن نفسه ، يتفرض غبار أشباحه ، وصوته غالباً خشن أجش ، كأننا يستفيق من ليل مؤزق . وعندما يرسم صورة ذاته الاجتماعية والنفسية ، يحكم عليها بشيء من

المرارة، دون أن يحمله على ذلك دافع التميز والترفع. ولنذكر النشيد الثامن في «العيون والذاكرة»، وعنوانه «لقد جئنا من بعيد»، إذ يعيد تلك الكلمة الشهيرة التي سبق أن قالها بول فايان - كوتورييه.

إن الصراع العنيد ضد الفردية الشكلانية في الشعر لا يمر من دون ألم. والمعرفة العميقة لذواتنا، وحاس الرغبات، والآمال المرتقبة، ومشاعر الحب، والنضال على كل صعيد ثقافي وسياسي، تلك جميعها تشكل أعظم شعور بالرفاقية نحوي بني البشر.

إنها دلائل الاعياء، لكنها الاهتمام المتحفز أيضاً، وحالما تهترى الأفكار بشكل ما، ترفعها الدعاية الساخرة وتبددها في تغني بالحياة رائع مؤثر. هنا، تنسجم اللغة مع بعض الجفاء في الأفكار، لأن شعر أراغون هو شعر الأفكار. هاكم وصفاً لباريس وشوارعها تزدان بالملصقات الدعائية والاعلانات السينمائية الصارخة:

فاغرام هو المكان والفضيحة قرابه
والسيدة شعرها يصطبغ بالحمرة كلوحات فان دونجن
كل شيء مسبق الصنع، الأحلام والطعام،
وسوف نجد سعادتنا في متحف «الفنون المنزلية»،
بالشركة الفحم والحديد «بينيلوكس إيراتوم».
في «رواية لم تتم» كما في «مجنون إلسا»، نصادف مقاطع متعارضة،
وتعابير شعبية، وتنوع في الصيغ الشعرية، ولحظات استراحة تزيّن الأفكار، كأنها
لتغطي الوجه المضطرب لهروب الشباب.
الشاعر الجائي أمام آلامه، يعتف الأزهار التي طالما أحبها. يرسم
للكلمات حدود استطاعتها:

اذهبوا وقصوا على الجميع ذلك النوع من المخاض
هيا حدثوا كيف يولد الانسان في منتصف عمره

يمكننا وصف الأماكن التي تمرّ فيها الرحلة،
لكننا كيف نصف الرحلة داخل ذواتنا.

.....

كل المقارنات تبدو هنا من غير جدوى
قد تحرقون جميع الكلمات دون أن تفسروا معنى النار .
وما يدعشنا في أن ينطلق الحبّ من أنشودة أخرى تبشر بها إلزا في
«موعد الغرباء»؟

سوف تجدون دموعها في دمي
وصوتها في نشيدي
وعينيها في عروقي
وكل مستقبل الناس والأزهار.

ولا يمكن لهذا الحبّ أن يعزّيه عن شقاء الحياة الحاضرة تصوير حياة
المستقبل التي ينبىء بها . ويطالب في أن يكون للانسان الحق أن يقي نفسه تلك
المجازفة الأنانية من قبل الآخرين ، ونفسه أيضاً ، حيث يجد حدود مسرته
الخاصة . يجب أن يحطم مستقبل اتحاد الرجل بالمرأة الأساطير والميثولوجيا .
سعادة لا تشبه تلك السعادة البورجوازية العتيقة لـ «فيلمون وبوسيس» التي
تنتهي بأن يلتهم جوبيتر الجميع ، كما في تلك التراجيديا والأوبرا الكوميدية .
نحن في «مجنون إلسا» أمام ثورة ضد الأساطير . إذ تعلن القصيدة نهاية
السذاجة الميثولوجية : لن يعود عصر الحبّ الحقيقي حجة لصوفية هائمة ،
تتحكم بالتوازن القلق ، والحيوي ، بين الزمان والمكان ، وتعطي الحل دائماً قبل
طرح السؤال :

ذلك السر المزدوج الدفين
بين المعارف الشهيرة
زوجتي التي أخلقها بدون انقطاع

في العالم الذي أنجبني

لا أثر لأية حذقة أسلوبية متهافة في هذا الحب، بل هو وعد التاريخ الذي سوف يتحقق: «سيأتي يوم يغدو فيه ذلك الكمال المسمى اتحاد الرجل بالمرأة، ملكاً سيداً على الأرض».

ذلك هو في الوقت نفسه إلزام ورغبة، مطلب حقيقي للانسانية بين الكمال والنقص، بين المثالي والواقعي. اتحاد الزوجين السيد، هو الالتزام الأخلاقي المتميز، وجدلية تطور التقدم الاجتماعي في ذروته. ولأجل تحقيقه، لا يكفي له أن يؤكد ذاته فقط، بل سيكون عليه الالتحام بالقدرة التي تمنح خطأ حتى اليوم للآلهة، وإبدال ماضٍ بعيداً صعب المآل في المجال المنفتح غير المنجز في المصير البشري.

وضعتك في المقام المخصص للآلهة.

التي تتجاوز القصيدة حدود الصلوات المتجهة إليها

جعلتك في وضوح النهار فوق الصخرة المنلورة

فأصبحت من يومها أنت عظم العبادة كلها،

كل تمتات الحجيج وكل ركعات الايمان

وصيحات الحشرة

أحللتك مكان الفضيحة التي لا تنتهي أبداً.

ونرى قصائد الحب التي كتبت قبل «مجنون إلسا» جميعها، تصب في هذا

الكتاب كما نهر من النار. هذا الفيض الكلامي العظيم وموضوعه الحب بأسمى

معانيه. في أمواج الكلمات، يعبر عن التجربة الأقوى، عن التفكير الأبعد نظراً

في فورة القلب والعقل المتعاظمة.

ونحس يأس الشاعر أحياناً من أن يفهمه الآخرون. فيروح يبحث له

عن عذر أمام الناس الذين قد يقطبون جيئهم أو «يرفعون أهدابهم»:

صحيح أني ماحدثتهم بلغة الشوارع أو الشوارع

وهكذا كانت النبوءات دوماً
ولن ألوم على ذلك غير نفسي، ومع هذا
لماذا تظنون أني أمزق ثيابي ووجهي
وأية لعبة تظنونني أتعاطى

.....

إني أدق على قلوبكم، وأنا الذي أتأوه المأ
وتظنون ذلك كله خيلاً
إنكم لاتسمعونني
لاتسمعون مع أنها مأساتكم
وقد رايتها فجأة وعدّبت بها
يا من لاتتعرفون على صرخاتكم في صرختي
إنكم لاتفهمون قولي.

التلوين الصوفي للغة الحب

موضوعات عديدة تضفر تاجاً لهذا الحب الفريد: موضوع الاخلاص
والفضيلة في الحب، ورفع القدسية عن الحب الجسدي الذي يبذل الشاعر
مايوسعه ليخلصه من أية إشارة أو طقس ديني، عناصر حب الذات غير منفصلة
عن حب الآخرين، موضوعات الغيرة والشيخوخة، والقلق في مواجهة الموت
والمستقبل. كلها تؤخذ مادة أولى كما الحب الذي تنبعث منه، يعرفه الشاعر
ويتحدث عنه دون كلل. وسوف يساهم كل ماينبع منه، عواطف أو أفكار، في
فصل العادات المكتسبة والأحكام المسبقة السائدة في علاقات الرجل بالمرأة،
التي يقدم عنها الأدب الروائي المعاصر نماذج مقرقة غالباً.

فهل مستكشف التقاهة عصرنا للدرجة لن نفهم معها تلك العاطفة التي
تجيش في قصائد حب آراغون؟

للإجابة على سؤال كهذا، قد يكون علينا كتابة تاريخ التقاليد الأخلاقية

واللغوية العاطفية، بعيداً عن علوم البلاغة والارث الأدبي، التي حددت منذ قرون عديدة تعابير الحب، بله مفهومه.

ويقدم لنا ستانداال، المنطقي والمحلل العقلاقي لعاطفة الحب، في مقاله الشهيرة «عن الحب»، تأملات رائعة في حيوتها وعمقها حول هذه العاطفة الأسرة التي ترقى بالانسانية الى الذوق الأسمى، والكفيلة وحدها، برأي الكاتب، بأن تحقق أحلام البشر بالسعادة.

ونعلم أن ماطرحة مقاله تلك هو وجود أربعة أنواع مختلفة من الحب: الحب - العاطفة، والحب - الذوق، والحب الجسدي، والحب - الكبرياء. وتشرح نظريته في التبلر Crystallisation وتحدد سمات الحب - العاطفة: «ان ماأسميه التبلر هو العملية الفكرية التي تتوصل عبر كل مايجدث حولها إلى أن تكتشف دائماً في المعشوق نواح جديدة من الكمال.»

ولايمنا في نظرات ستانداال تصنيفه لمختلف أشكال الحب بقدر ماهو ميله إلى تخلصها من إصار الدين والصوفية، وتقديمه بديلاً لذلك حلاً سيكولوجياً واجتماعياً لهذه الضرورة الانسانية، وتأكيد الطموح الذي لايقنع الا بمعرفة المجهول في الآخرين وفي ذاتنا.

ونحس ذلك منذ السطور الأولى في مقدمة ستانداال: «ليس هذا الكتاب رواية وان حدثنا عن الحب، أي انه خصوصاً غير مسل كالرواية. إنه مجرد وصف دقيق وعلمي لنوع من الجنون النادر جداً، في فرنسا...»

كما يخصص ستانداال فصلين مطولين للحديث عن حب البروفانس في القرن الثاني عشر، كما ينقل في ملحقه سر الحب العذري، إذ يكتب: «قائلاً: استطعت أن أنقل عشرين حكاية تبرز في كل أنحاء البروفانس عاطفة رقيقة روحية، وصلة بين الرجل والمرأة تسودها مبادئ العدالة والمساواة».

علينا الرجوع إذن إلى ذلك المفهوم المفجر المحرر للحب، في البعد التاريخي للرجل والمرأة، ويعدهما الذات في الوقت نفسه.

وما الذي نسميه «ذاتية» بعد كل حساب، إن لم يكن الفعل المدهش
للفكر البشري، في اتحاد العقل والشعور، واحتوائه أكثر مما يمكنه احتواءه،
واكتشافه عبر انطلاقة خلاقة للحياة السرمدية؟

والشاعر، أكثر من رجل العلم أو الفيلسوف اللذين يحتاجان إلى تقنين
فكرهما ضمن منهج معين لجعله أكثر وضوحاً وفهماً، يتصرف كما لو أن الأمر
عنده يقتضي إسقاط ذاته على الكون، كي يعبر عن حقيقة الأشياء في جوهرها.

ونشاطه هو الأكثر دقة وتحديدًا. فلتن كان العالم والفيلسوف يفسران
ويجربان ويقدمان الافتراضات، على خط تماس الواقع مع الفكر الباحث عن
الادراك، فإن الشاعر يكاد يخلق العالم.

إنه يعيد النظر في نظام الأشياء الذي ينبثق عنه. فالفنان يتوصل عبر
الواقع الذي يفرض عليه - أو ما يسميه الفلاسفة الموضوع مسبق الوجود -
وبطرقه الخاصة به، إلى تلك الضرورة التي تحس بها الطبيعة وتريدها كي
تتجاوز نفسها، في إعادة خلق ما هو موجود، وإبداع عالم يتحقق أو يكتشف
بعد، بل في جعل المستحيل ممكناً. ويدخل في تواصل مع الإيقاع الكوني، عبر
إيقاعه الداخلي، عبر ذاته.

إن اللاهوتيين يعزون ذلك التناغم الداخلي إلى الإيوان، فيتحول الحب
بذلك عندهم إلى صوفية.

فمن أين جاء التشابه بين رموز المجاز في الحب، وفي الصوفية بله العلاقة
القائمة بين الحب والدين؟ إن بحوث الميثولوجيا المقارنة حول الكهنة الغاليين
الذين أبدعوا طقوس المرأة، ورأوا أن «غاية الإنسان» أن يكون نبيئاً، والسلتين
الذين تصوروا كياناً جسدياً لألهتهم، والاغريق بآلهة الحب الجسدي عندهم،
وكذلك الشرقيون والآسيويون... يمكن لها أن توضح لنا تلك المسألة.

وتزعم المقالة البراقة المغلوطة التي كتبها دونيس دوروجون: «الحب

والغرب»^(١)، أن الحب العذري، أو الحب - العاطفة، قد يكون نوعاً من الهرطقة الملائكية، تحت التأثير المشترك للمثنوية والمائوية الفارسية والعقيدة الآلية للكاتار. ونعلم أن هذه العقيدة قد واكبت في فرنسا ظهور مذهبي «المهيكل Temple والسيتو Citeaux»، وكذلك انتشار عقيدة الحبل بلا دنس لمريم العذراء.

بذلك يرجع التناقض بين الحب العذري وتعبيره الشعري والصوفي الى التناقض بين الهرطقة والأورثوذكسية المسيحية.

ويكتب قائلاً: «لقد أخذنا لغتنا العاطفية من علم البلاغة عند التروبادور، وهي بلاغة فيها غموض كبير: تشكل فيها الدوغمائية المائوية رموز الجاذبية الجنسية. لكنها إذ تنفصل عن الدين الذي أبدعها، تدخل تلك البلاغة تدريجياً في التقاليد، فتصبح لغة عامة للجميع. وعندما يريد أحد المتدينين الآن التعبير عن تجاربه التي لا يمكنه الحديث عنها بوضوح، يجد نفسه مضطراً الى استخدام تلك التعابير المجازية.

فيأخذ منها حيث وكما يجدها، ثم يعدل بعد ذلك فيها. هكذا إذن، بدءاً من القرن الثاني عشر، أصبحت العبارات المجازية السائدة هي الخاصة ببلاغة التروبادور والحب العذري، واستعمال الشعراء الصوفيين تلك التعابير دون تردد، لا يعني أبداً أنهم «يعظمون» مشاعر حسية جسدية، إنما يعني بكل بساطة، أن التعبير المألوف عن هذه العواطف، والذي أبدعته صوفية معينة، يتناسب مع التعبير عن الحب الروحي الذي يعيشون. حتى انه يتناسب بشكل أعمق مع العلاقات «البائسة» القائمة بين الروح وإلهها، فيصبح بذلك تعبيراً إنسانياً كاملاً، أي منفصلاً عن الهرطقة. لأنها هرطقة تطرح اتحاداً محتملاً بين الله والروح، مما يبعث السعادة الربانية وشقاء أي حب بشري، في حين تفترض

(١) دونيس دوروجون: «الحب والغرب»، اتحاد الناشرين العام، باريس، ١٩٦٢.

العقيدة الأورثوذكسية استحالة ذلك الاتحاد، بما يبعث الشقاء الرباني ويجعل الحب البشري ممكناً ضمن حدوده. ويتج عن ذلك أن لغة العاطفة البشرية حسب الهرطقة تتناسب مع لغة العاطفة الالهية برأي الأورثوذكسية»^(١).

لكن هذه الموازنة الشكلانية لاتقنعنا بما فيه الكفاية. زد على ذلك اللاموضوعية التي بنيت عليها تفسيرات دونيس دوروجمون عن ظهور الحب العذري في بداية القرن الثاني عشر. وإذ تتلمذ على ويشسler وأوتوران - اللذين ظنا أنها وجدا في أصول الشعر الغنائي البروفنسالي بعض المؤثرات الدينية، من الافلاطونية الجديدة والمسيحية المشوهة، بشكل يجعل التروبادور من معتنقي عقيدة الكاتار وشعراء هرطقتها - يصل دونيس دوروجمون بتبني نظرياتها إلى النتيجة التالية:

«إن الحب العذري الذي تمجده الأسطورة كان في حقيقته، في القرن الثاني عشر تاريخ ولادته، ديانة بكل ما في هذه الكلمة من معنى، وبشكل خاص هرطقة مسيحية محددة تاريخياً. ونستنتج من ذلك:

١ - إن العاطفة التي تعبت بها الروايات والأفلام السينمائية في أيامنا هذه، ليست سوى فيض ومداهمة فوضوية لما في حياتنا من هرطقة روحية أضعنا مفاتيحها.

٢ - ليس أصل أزمة الزواج عندنا سوى صراع بين تراثين دينيين، أي قرار نتخذه غالباً دون وعي، مع جهل كامل بالأسباب والغايات والمخاطر المحتملة، التزاماً بأخلاقية قائمة لانعرف لها تفسيراً»^(٢).

وقد يستحيل علينا متابعة هذه التأكيدات التي تحوي من الكلمات أكثر مما تحتوي أسباباً مقنعة، فلا تقدم أي تفسير في نهاية الأمر. بل تعقد فهم تلك

(١) «الحب والغرب»، ص ١٤٢.

(٢) «الحب والغرب»، ص ١١٨.

العاطفة الروحية الطبيعية، والحيوية بشكل أسامي، ألا وهي الحب، والحب العاطفي بخاصة، جاعلة منه فرصة مناسبة لمنهج فلسفي وميتافيزيقي.

إن مذهب الكاتار في جوهره يجعل قبول خطيئة الجسد شرط بلوغ الكاملين النقاء الروحي المخلص. وتصبح المرأة. طعم الشيطان ووسيلة ضياع الروح، رمزاً لخلق العالم عند الكاتار. وتعيدنا طقوس مريم العذراء إلى نور الخلاص النقي. إنها في واقع الأمر مسألة رؤية فكرية، أن ننسب إلى الحب العذري. سمواً عظيماً في العواطف الدينية، لا يمكن إدراكه دون المعتقدات الكاثوليكية وتشويهها عبر كنيسة الحب كما يراها الكاتار.

وإذا أعرنا بعض الاهتمام لأطروحة السيد دونيس دوروجمون، نفهم أن مفردات شعراء التروبادور تحمل بين سطورها معنى دينياً يحولها إلى رسائل مرموزة.

ذلك ما يراه عالم الرومانيات الإيطالي غيدو إيراتي، إذ يخلط بين التلوين الصوفي للغة الحب، ومفهوم الحب العذري نفسه الذي يبحث عنه في أعماق روحانية مسيحية مجردة، بينما يدحض «الحب العذري» لماركابرو، ويطعن مفسد الحب الفروسي.

عن الصدق

عند آراغون عالمان: العالم الذي نحلم به، والعالم كما هو كائن. وطريق الصعود هو الذي تدمى فيه الأيدي وتصعد زفرات القلب. ويقدم لنا الشاعر دائماً حياته الخاصة نموذجاً، وشبابه ساعة خروجه من متاهته الطويلة. يرسم لنا درب الشقاء الدامي للقافلة البشرية، ويغني الولادة الدرامية للعالم الاشتراكي، وتقلبات التاريخ.

ونحن مثله معرضون لتقلبات الزمن وصدعات الحياة. إتنا نعرف هذا العالم جيداً، نحن أبناء حرين كبيرتين، وفترتين لما بعد الحرين، بكل دقائق مشاعرنا ومآسينا في احتلالنا، وانقشاع الوهم عنا. إن هذا العالم عالمنا.

ولا ينفك الحب في أعمال آراغون يحتل مكان الصدارة. فهو لا يقطع الى تعليقات جامدة: الجمالية من جهة، والحسية من جانب آخر، قسم الأنشودة الحزينة، وآخر لمزيج العاطفة والشعر.

عندما نستكشف هذا المجال الحيوي، علينا أن نحذر الخلط بين الفعل الشعري والحالة العاطفية. لا يفيدنا في شيء أن نبدا طرح الأمثلة حول نشيد يتغنى بشعر امرأة لنحاول قياس الصديق عند شاعر يتحدث عن يدي حبيبته أو عينيها.

إننا جميعاً نعرف ويكل أسف، مجموعات من مختارات الشعر الغزلي، تلجأ الشاعرية الحقيقية فيها إلى ثنايا الحذقات الفكرية الباهتة. باقة من التالقات الذهنية، مجموعة مكررة من التشابيه والصور الأدبية الباهرة التي تشد انتباه الجهلة، وعلم المتفكرين وأهل الصنعة، وأصحاب الأدب الرخيص، وجمهوراً كبيراً من قليلي الاطلاع.

إن الحب وسيط لاغنى عنه للمعرفة المباشرة للكون. فعب الحب ندرك حقائق الواقع، والسراب الخلاب أو حالات اليأس.

إلى ذلك العنصر - الموضوع العام، الذي رقد أعظم التيارات الشعرية العالمية، يضيف آراغون عنصراً آخر في غاية البساطة: أن يتغنى الشاعر بزوجته. أفليس الحب الحقيقي هو أن نفضل ما عندنا؟

حتى لوجعلوني مجرمًا

فأنا أحب حباً لا حدود له

كائنًا بشرياً

حباً خالداً

ياسليمان إنها عندي شولاميت

أعبدتها منذ أن عرفت الحب

عشقي الدائم

زوجتي أنا، هي وحدها أبداً
لها أحرق قصائلي بخوراً
إلزا يا حبي الوحيد.

هنا نبتعد عما تعودنا عليه في أشعار التروبادور. ففي مجموع الشعر
الأوكسيتاني تقريباً، وفي شعر بترارك ودانتي، نعرف الحب شقيماً لأنه يتجه إلى
زوجة الآخر، الذي يرضى بذلك غالباً.
أما عند آراغون، فاختيار حبّ فريد يترفع عن كل مآسي العالم، يحلّ في
معادله الشعريّ المشاكل الصغرى للتقاليد الشعرية الموروثة، دون أن يتخلّى
بذلك عن تمسكه بتقديم نموذج، في وجوب توجيه العاطفة إلى «زوجته لا إلى
زوجة إنسان آخر»:

زوجه شريكة حياته وذراعيه تبقى موسيقاه الخالدة
هكذا دون أي احترام لجنونه الغريب
الذي هو قطيعة مع كل قواعد الحبّ المعروفة
ويمثل صفة لنا جميعاً ونحن نعيش في طمأنينة مع زوجاتنا
وخليلاتنا.

نتقل بين واحدة وأخرى، وأحياناً دوننا إحساس
نغمض العين عن عشاقهن
لذلك نسخر من ذاك الرجل إذا لقيناه في طريقنا
يقبل على الشتيمة والحجر في يده.
يكاد يقذفها، قبل أن يبدأ هذا النشيد لالزا
مثلما يأتي الاغتصاب
مثلما يجيء الجمود للعادات الموروثة.

إنه عنصر بسيط جداً، غالباً ما تهمله الدراسات الأدبية، إن لم نقل
تجهله. كذلك فإن الشعر الغزلي في أعمال آراغون عميق شامل جداً: إنه في

الواقع يستعيد على طريقته جميع التقاليد الغزلية القديمة والحديثة - العذرية والرومانسية - التي يمكن أن يمتلئ بها حبّ نبيل جارف في عصرنا، القرن العشرين عصر الذرة والفضاء، لينظمها في نشيد شعري، تجد فيه الانسانية التقدمية علاقات الرجل والمرأة مما يمكنها طرحه وتعميمه في تقويم محتمل لدرجة تطوّر مجتمع معين.

إن خطأنا الشائع هو أننا نخلط بين الصدق ونوع من المصادقة يتجدد دائماً بين المرء وذاته.

لماذا يكون ما يكمن فينا من المباشرة الآنية، ومن المعطيات الثابتة هو رصيدنا أكثر مما نريده أو نحلم به أو نبنيه بأيدينا؟ إن الصدق قيمة لا مجال لمناقشتها، وهو ليس في أن يكون المرء معصوماً، بل كاملاً.

إنه حالة من البصيرة البسيطة تماماً، فعل الأمانة مع الذات بغضّ النظر عن العالم. أمانة خالية من أية مصلحة، غير محددة بالزمن ودون هدف مستقبلي.

لكنّ الانسجام مع الذات بشكل كامل لا يتحقق إلا لحظياً. والانسان ليس كائناً لحظياً، بل مستمراً. ولئن كنّا غير منسجمين مع ذواتنا، فذلك بفعل الصيرورة المستقبلية التي نرتبط بها. لذا كان علينا أن لا نبحث عن ذلك الانسجام بالركون الى حالة سكونية، بل في انطلاقة طامحة. ولا يعني أبداً كوننا صادقين في مراقبة أنفسنا، بل أن نحس الحركة فينا، أن تشجّم بنوع من الازدواجية مع ذلك الطموح الذي نحقق به حضوراً حقيقياً مع ذاتنا.

ويكون الآخر صادقاً بالنسبة لنا عندما يبدي نوعاً من الثبات والانسجام مع ذاته. عندما نعرف ما الذي يمكننا الاعتماد عليه عنده.

وحين نستطيع التنبؤ بردود فعله. وأعمق من ذلك، عندما تكون حياته موجهة نحو هدف. إننا نريد أن تكون سمة ما في المرء عهداً، كما يقول آلان. وإذا كانت الحياة حركة وطموحاً، فإن الصدق رائدها ومغزاها.

الانسان الصادق هو الانسان الحقيقي ، والمصادقية هي نوع من الحضور يرافق المرء ويبرزه . ويصبح الصديق بالتالي أمانة مع الذات ، إذا فهمنا «الذات» بغير معنى الانسان الفرد الجاهز الكامل ، بل بمعنى الشخص الذي يدرك ذاته دون توقف ، ويخلقها باستمرار مجدداً جوهره الذاتي : أن يكون المرء صادقاً ، هو أن يكون أميناً على رسالته كإنسان . ولقد كان آراغون أميناً دوماً على رسالته شاعراً ومناضلاً . ولا يعني ذلك أنه لم يخطيء قط . إذ يعترف هو نفسه بذلك . وليتذكر من قد يقذفه بحجر اعترافه ذات يوم أمام حركة الشبيبة الشيوعية :

«لم أكن دائماً الانسان الذي أنا اليوم . فلقد تعلمت طوال حياتي كيف أصبح الانسان الذي أكون ، لكنني لم أنس لأجل ذلك ماكنت . ولئن كان هنالك تناقض بين من كنت وبينني الآن ، وإذا اعتقدت أنني قد تعلمت وتطورت مغيراً ذاتي ، فإنني حين ألثفت وأرى أولئك الذين كنتهم ، لا أراهم أحجل منهم أبداً ، فهم يمثلون المراحل التي عبرتها في صيوري ، إنهم الطريق إلي ، فلا يمكنني أن أقول «أنا» من دونهم .

«أعرف أنا ما ولدوا والحقيقة في مهدهم ، فما أخطأوا قط ، وما كان عليهم أن يتقدموا خطوة واحدة طوال حياتهم ، إذ إنهم بلغوا غايتهم والرعام لا يزال على أنوفهم . يعرفون ما هو جيد ، وقد عرفوه دائماً . ويشعرون حيال الآخرين بكل الفظاظ والاحتقار ، في طمأنينة متكبرة إلى أنهم على حق .

إنني لست شبيهاً بهم . فلم أتلق الحقيقة عند ولادتي ، لامن أبي ولا من طبقة عائلتي . لقد دفعت غالياً ثمن ما تعلمت ، وبجهدني اكتسبت ما أعرف . وما من حقيقة ثابتة عندي إلا وجاءتني من خلال الشك والقلق والعرق والمعاناة . لذلك فإنني أحترم أولئك الذين لا يعرفون ، والذين يبحثون ويتلمسون طريقهم ويصطلمون بالعقبات . أما من يجنون الحقيقة سهلة ، عفوية ، فإنني أحس نحوهم بشيء من الاعجاب ، ولكن بقليل من الاهتمام ، وأنا أعترف

بذلك . فليكتب على قبورهم : «لقد كان دائماً على حق . . » ذلك ما يستحقون ولا شيء أكثر .»^(١)

في كلمة الاخلاص Fidelite بمعناها الحرفي ، هنالك : الايمان العهد La Foi juree فهي تفترض التزاماً داخلياً ، وعداً جذرياً يضمن المستقبل . لذلك فان الاخلاص / العهد الحقيقي لا يمكن أن يعني الضمان ضد متغيرات التاريخ . تلك الاستمرارية المتلازمة هي انتصار متجدد على العقبات الخارجية . إنها ترسي دعائم نوع من الاستقرار في العلاقات الانسانية . وهي تحفظ الديمومة عبر جميع التحولات الممكنة .

إن مفارقة الايمان تعني أن نقرر بكل كيانتنا قراراً مع ، وغالباً ضد ، جزء من ذاتنا .

الايمان ثبات ومثابرة ، كمفهومين نسبيين : الثبات يعني صراعاً ضد المكان ، ضد العوامل التي تخرج عن ارادة الفرد ، كمتغيرات التاريخ ومراحله الزائفة ؟ أما المثابرة / التحول فهي صراع ضد الزمن .

ولكن إذا كان وعد الايمان يضمن المستقبل ، فذلك لأنه يرفض الزمن . فكيف يتم التوفيق بين الثبات والتحول ؟

إن الارادة الثابتة تظل تخالطها الريبة والتواضع والقلق دوماً . وماذا عن الايمان إذا أصبح بدون جدوى ، مجرد تضحية لانفع منها ؟ لا يمكنه أن يكون في عزلة عن الواقع المتغير ، إيماناً دون حدود ودون مستقبل ، تحدي الذات للذات وللآخرين ، إيماناً شقيماً .

وهنالك أيضاً رومانسية الايمان التي تؤدي بنا الى مآسي الايمان ، الى الايمان التقليدي ، حيث يتغلب فكر قواعد المنهج على الفكر النقدي . لقد كان ماركس الشاب هيغلياً ، لكنه لم ينكر هيغل بعدما أوقفه على قدميه . ان الايمان المبدع على نقيض الايمان المتعلق على نفسه .

(١) «إني أكشف لورائي» ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

كذلك الأمر بالنسبة الى الحب ومفهوم الشعر الغزلي في أعمال أراغون .
لاتدهشنا إذن رؤية النشيد الشعري في «مجنون إلسا» يتوجه نحو المرأة، كما نتجه
إلى الاله، مبشراً بمستقبل الزوجين، في مجتمع عظيم فائق التطور علينا نحن
أن نبنيه .

وليس هنالك أي تناقض في كون هذا الشعر يستلهم، ويعتمد على، كل
الشعر والميراث الشعري الاسلامي . ويحق لنا أن نتساءل برغم ذلك، فيما اذا
كان أراغون، بتجاوزه الكلي لذلك التناقض الظاهري، لم يوشك على الوقوع
حائراً بين ربانية الاسلام ووثنية الحب التي تمثل في الوقت نفسه علة العالم
ومبعث وجوده وغايته .

هل كانت قضيته هي أن يجعل الحب دين المستقبل؟

بحث حثيث عن المستقبل

يبدو أن كل شيء قد قيل عن الحب، بوصفه «حباً مسيحياً» أو «حباً
ماركسياً» وأسوأ ما في الأمر، هو أننا حين نتحدث عن مفاهيمه خارج حدود
المنظور الأدبي، مع الاستهانة بالتعبير الأدبي عن الحب، فإننا نحصر قيمه
وحدوده ضمن إطار سياسي، اقتصادي أو اجتماعي ضيق .

إن هنالك طريقة أخرى ممكنة للبحث: تعريف حقيقة الحب، ثم النظر
فيما اذا كانت تتضمن فلسفة المستقبل، وأخيراً تحديد هذه الفلسفة .

فما هي حقيقة الحب؟ حري بنا من غير شك، لكي نتركها، أن نزيد
وسائلنا في البحث . وذلك كي لا نتصرف كالحائثين الذين يجعلون الحب
طواعية نهائية للتاريخ (بمعناه العام)، بحجة عدم اقحام التغيير في أفكارنا، إذ
لم يخرج العالم بعد من مرحلة ما قبل التاريخ، فيحولونه إلى نشاط عملي يتخلل
عن مغامرات القلب .

إن حقيقة الحب قضية محسوسة في الأساس، لكن ذلك لا يعني أنها

عملية . اذ يجب أن نفرق بين الانسجام الظاهري للعالم، الذي يفلت من مصير انطباعاتنا العاطفية، وبين أفراحنا وأتراحنا، بوضع الحب وعزله عن أي مطلب انساني بالعدالة والسلام، وعن أية أخلاقية أو أية حكمة .

علينا أن لا نخلط بين مغزى حقيقة الحب، المرتبطة بأخلاقية الكلام التي ترسي النظام في العالم والمجتمع، وبين ضوضاء الكلمات التي لاتصل أحياناً إلى إيضاح كامل لذلك النظام الجديد .

ويتكشف أعظم إنجاز للانسان، أو ينبغي عليه أن يتكشف في مجتمع المستقبل، ينبوع علاقته الحقيقية مع الآخرين :

منحتك مني قلباً نابضاً بالحياة تتقاسمه أناملك كالخبز
ولب الرغبة في أعماق قلبي هو الشقاء الخالك لبني البشر
لكم يلح علي أن أشاركهم آلامهم، فلا شيء أكثر إلحاحاً من
التفكير بالآخرين

وقد يكون جرح الحب وحده، الجرح وحده رهن الخلاص .
ومهمة هذه العلاقة الصادقة بين الانسان وأخيه هي ان تغير الأخلاق
وتحولها بصفاتها فلسفة بدائية، إلى معرفة عميقة للحب والعائلة، للحياة
الاجتماعية والفردية .

إن أول مرحلة في حقيقة الحب، إذا صحَّ القول، هي إرساء حقيقة
العلاقات الانسانية، وسعادة الضمير في نهاية الحروب بين بني البشر .
ونعلم من هيجل وماركس أن الحب وحده لا يدرأ خطر الحرب لكن عالماً
دون حروب أمر ممكن ضمن الظروف الراهنة للعالم . فإذا استطعنا أن نقضي
الآن على فكرة الحرب، التي تمثل انكساراً وتمزقاً داخل الانسان وبين البشر،
أصبح ممكناً في حالة سلام مؤقت ندافع عن استمراره دوماً، وفي وضع تنتصر
فيه الاشتراكية، أن نحتد معالم الأخلاق الجديدة .

ليست العلاقة الاجتماعية سوى الضمير الاخلاقي، التجربة المتميزة

لارتباط كل منا بالآخرين، تلك هي التجربة التي يريد آراغون، الشاعر الواقعي والمادي، مؤلف مجموعة «قوافي» أنشودة سلام، أن يعكسها داخل كلية الفرد والتاريخ. وما كان طرحه المدينة الجديدة نوعاً من نفاذ الصبر عنده، إذ كانت فرصة سانحة للرد عليه بأن اليأس ليس ماركسياً.

هل لنا أن نذكر هنا بما قاله كارل ماركس؟ حتى لو جاز فنا بأن نثير غضب آراغون ضد مايسمي «جماعة الاستشهادات».. «أولئك الذين لا يعنيه إلا الكلام موزوناً محققاً ومضبوطاً» فسننقل هذا المقطع عن مؤسس الماركسية:

«الإنسان - في أية درجة كان، فرداً «خاصاً»، تجعله خصوصيته بكل دقة فرداً، وكائناً اجتماعياً «متفرداً» حقيقياً - في كونه إذن «الكلية» المثالية، الوجود الذاتي لنفسه في المجتمع المتمثل في فكره وشعوره، أم في الواقع الفعلي، موجود إما في تأمل واستمتاع حقيقي بالوجود الاجتماعي، أو في مجموع المظاهر الإنسانية للحياة. فالفكر والوجود متمايزان بكل تأكيد، لكنهما في الوقت نفسه يشكلان، «الوحدة» معاً.

ويبدو الموت انتصاراً قاسياً للنوع على الفرد «تعريفاً»، كأنه ينافي وحدتها، لكن الفرد في حدود تعريفه ليس سوى كائن نوعي محدد، فهو بهذا المعنى فان.»^(١)

ونكرر القول بأن لانبوءة هناك، ولا تبشيرية، في «مجنون إلسا». أليست هناك في قرارة أعماق الإنسان رغبة في التعددية النوعية الجذرية، تكفل بناء ديمومته الذاتية، واستمرار العالم في الوقت نفسه، وقد تكون عهداً،

(١) «الأعمال الكاملة لكارل ماركس»: مخطوطات ١٨٤٤ (الاقتصاد السياسي والفلسفة)، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٦٢، ص ٩٠ «الإنسان كائن نوعي»: بمعنى أن الإنسان يسمو على فرديته الذاتية، فيعرف في ذاته العالم الموضوعي ويتجاوز نفسه كائناً ذا حدود. وبمعنى آخر، هو في فرديته يمثل الإنسان.

أو بالأحرى، كما في المفهوم المسيحي للزواج، تتوجهاً مقدساً؟
وماهي تلك الحاجة إلى الخروج من الذات، في نهاية الأمر، إن لم تكن
نقصاً لدى المرء يتطلب اكتمالاً متجانساً؟

إن الكائن القادر على الاضطلاع بقدر آخر غير قدره، هو في حاجة
مطلقة إلى الآخرين. وهذا الاستدعاء مني للآخر، الغريب عني، كما تقول إلزا
تريوليه، لا يتحقق بالضرورة في النظام الاجتماعي نفسه، مهما كان تقدماً. بل
ينبغي العبور إلى حقيقة تأتينا من الحب، ولا يمكن أن تأتينا إلا منه. لا يمكننا
أن نفصل فهم الآخر عن نوع من الاستحضار، عن الوعد بالوصول في زمن
الفرد إلى ما هو دائم فيه، طالما أنه حقيقي بدون شك كون الجانب العاطفي في
مفهوم الآخر لا يكمن، برأي الفلاسفة، في عرضيته أو في جوهره، بل في
ديمومته فينا.

قد نطلب بعداً آخر للفكر الشعري عند أراغون، حين نحاول البحث
عما استقاه من رواية إلزا تريوليه «موعد الغرباء» أو التأملات التي أوحى بها إليه
مايسمي «ذلك الشعور الجديد المتمثل بالأمية البروليتارية»، بعيداً وراء أغنية
غرناطة، وما يدعوه «التعبير عما يربط حياتنا، وحلمينا المتحدنين مصيرياً بشكل
عجيب دفين».

أن نفهم إنساناً، يعني أن نتحدث إليه. فعالم الكلام هو عالم البشر
تحديداً، لأنه عالم المغزى والمعنى، كما يقول الفلاسفة العصريون.
ولا يمكن أن ندع أنفسنا ننساق مع الحقائق التي تم إرساؤها مسبقاً.
فليست مهمة المعرفة البشرية إلا أن تتجاوز الطبيعة باستمرار. والتقدم هو
انفصال طويل. فقد كان علينا لأجل بلوغ مراحل الإدراك والتمييز والتفريق،
والتقسيم اللامتناهي للمعرفة بغية السيطرة عليها، أن نبعد، مرات عديدة
لامتناهية، كل مالم يكن الفكر في مستوى الرقي إليه.
أليس عجيباً أن الإنسان قد أسس كل أنواع العلوم، بينما ينصب جهد

الفلسفة بأكمله على مصالحة الفكر والوجود، ونحو تحويل الفكر، في حين أنه يترك المستقبل رهناً بمقولات نظرية أقلّ عصرية؟

لقد بدأنا التغلب على صعوبة الصياغة الفكرية للمستقبل (دون الخلط مع التفكير بالمستقبل) منذ سنوات عدة فقط، ليس في حدود السبر الزمني، بل في حدّ أخلاق الفرد والمجتمع.

وبرغم كون «مجنون إلسا» مشروعاً غايته البحث الحثيث في المستقبل، فإنه لا يطرح منهجاً فكرياً منظماً، أو أطروحة عن المستقبل. إن عظمة عمل أدبي كهذا، تكمن في كونه قد اكتشف في موضوع الغد الانساني، عبر تلك الحقيقة الواقعية المتميزة التي هي الشّعْر، بل ما أسميناه «شاعرية المعرفة» سبيلاً محتملاً للمستقبل البشري، متجاوزاً الواقع الحيّ نحو الواقع الفكر.

لذلك كان على الشاعر أن يوضح - ولا تعوزنا الصور في «مجنون إلسا» لأجل ذلك - أنّ الوعي الميثولوجي لم يمت بعد، وأن الفعل وتقدم المجتمعات لم يتما بعد إقصاءه كلياً، حتى في المجتمعات التي بدأ ينتهي فيها استغلال الانسان للانسان.

وحتى إذا ما اعترفنا بوجود بنية مستقرة في الوعي الميثولوجي، وبأنها تتجدد غالباً بطريقة لا يتوقعها الكائن البشري، فإن علينا مع ذلك أن نستكشف دروب المستقبل، ليس من خلال رد الاعتبار إلى الميثولوجيا على حساب العقل، بل في أن نحث قدرة الانسان على الكشف في نفسه عن الانجاز الكامل لكيانه عبر تحقيق وحدة الرجل بالمرأة.

اتتلاف «الأنا - والأنثى»

لم يكن اللجوء إلى ضمير المتكلم «أنا»، الذي يسخر من «الأنا»، سبيل آراغون الوحيد في التعبير عن مقاصده.

هل كان الأمر في تحليله النهائي، وفي جوهر إبداع «مجنون إلسا»، عبارة

عن دراما ميتافيزيقية، عن استباق يختلف في مجمله عما كان في وعي الكاتب، وأكثر أهمية من الكتاب الذي جاء به؟

أليست هنالك ثنائية إنسانية حتمية في كيان الزوجين، ازدواجية محتمة في الفكر تبدى في الحاضر والمستقبل، وتدفع الى أبعد من حدودها ذلك الفكر نفسه؟

إن في معاناة المجنون الأندلسي نوعاً من الغموض والغرابة. فالزاه امرأة لم نرها بعد، يغني عبرها يائساً كمال العالم اللامحدود، يعيذه من كل إحساس ذاتي بالآثم، كاشفاً حجاب السقطات حيث تتسرب الفرحة بالحياة، ورافعاً شأن الحب عبر مستقبل لا زال يصعب مناله.

لعل هذه الرؤية لم تكن سوى إحساسه بغياب الحبيب في نفسه، تفصله عنه مسافات الزمن، وتشع ألوان مستقبل اتحاد الحبيين؟

يامأساة الزمن .

الغد الذي يشبه الأزل

هذه الحياة شبيهة الحرب

تفصل واحدنا عن الآخر

ما الذي يبدأ في ذاتي

ما هذا التمزق

الرحيل الطويل للحبيب

يحس الغياب ينمو في قلبه.

علينا، كما ذكرنا، أن نضاعف وسائل بحثنا كي نوضح أن هذا الفراق اللحظي ليس مجرد اسقاط فكري وعاطفي للغد المحتمل في الشعر، وأنه على عكس ذلك، ليس عدم التقاء بين الحب والشعر، لكنه يقودنا إلى مفهوم واقعي للحب، ولستقبل الحب والشعر في الوقت نفسه.

ويساعدنا آراغون على إيضاح هذه المسألة في مقابلة له مع أحد

الصحافيين^(١). هاكم سؤال ذلك الصحفي، وإجابة الشاعر عليه :

«ليس الحب في مؤلفاتك ذلك الاحساس الذي طالما تغنى به الكتاب، ونهل الانسان منه قواه الضرورية لاتجاز أفعاله الاستثنائية. بل نجده إحساساً اعتبر في زمن ما مدعاةً طبيعية الى الانتحار. فعلى الرغم من أن إلزام حية إلى جانبك، نراها ترتدي وجهاً مثالياً يركع أمامه قيس النجدي المجنون، كما لو كانت غير حقيقية تماماً. فهل نعدّ ذلك اعتقاداً منك بأن زمن الحب لما يحلّ بعد؟»

«- في عهد حكومة فيشي، زمن الاحتلال، كان دفاعي عن الحب، أي عن المرأة، هو حربي ضد الفاشية، ضد مفهوم «امرأة البيت»، ضد أخلاقية قوة اللذة لسادة ذلك العصر. وكان الشعر حينها وسيلتي للتهريب، كي أعبر عن مشاعر لم يكن ممكناً التعبير عنها بوسيلة أخرى.

أما الآن، فيإمكانني كشف أقنعتي، أن أعمق بالشعر الخط الذي رسمت قبل مرحلة عام ١٩٤٠ في رواية «أجراس بال» التي تشكل المرأة محوراً، حيث التزمت بالدفاع عن المرأة، والتغني بامرأة الغد الآتي.

كان الاطار الذي يحيط غلاف «مجنون إلسا» قد كتبت عليه عبارتي: «المرأة هي مستقبل الانسان». وأراد أحد نقادي أن يرى في ذلك تلطيخاً لفكر كارل ماركس حيث يقول: «إنّ الانسان هو مستقبل الانسان». لكن الفيلسوف الألماني ماركس لم يكتب «Die zukunft des Mannes» بل كتب: «Die zukunft des Menschen» وهي كلمة تعني الرجل والمرأة. فما أظنني بذلك أخطأت بحق فكر كارل ماركس.

ولكن لتحدثت بجديّة، في صيف ١٩٦٢، خلال رحلة قمنا بها، زوجتي وأنا، في تشيكوسلوفاكيا، حيث كنت سأمنح درجة الدكتوراه الفخرية

(١) مقابلة أجراها مندوب اليونابندريس، في باريس، بول شوات. ونشرت في مجلة «الاداب الفرنسية» العدد ١١١٦، بتاريخ ١٣ شباط ١٩٦٤.

من جامعة براغ القديمة، شارل الرابع، أدهشني أن ألاحظ أن أولئك الذين أتيت لهم فرصة قراءة مقاطع من كتابي، قد رأوا فيه نوعاً من الدفاع عن «مجتمع الأمومة Matriacat». فأجبتهم حيثئذ، بما أظنه جواباً ممكناً هنا: إن إحدى سمات تطوّر الايديولوجيات، هي كونها مسبقة برؤية طوباوية لواقع جديد.

ومنذ عدة سنوات، في إحدى الدول على الأقل، لم تعد الشيوعية حلماً بعيداً. حتى أن الخبراء في هذا الموضوع، حددوا تاريخ ظهورها بالعام ١٩٨٠. ذلك يعني أنه لم يبق أمامنا سوى وقت قصير لرؤية ماسوف تكون عليه حقيقة واقع المستقبل. وأنا أيضاً، أكون في نفسي فكرة طوباوية لواقع أراه قريباً. ولا أطرح رؤيتي لهذا الواقع كلمة الفصل في المسألة. إنني أتمثل الشيوعية مجتمعاً يشكل خليته الأساسية اتحاد الرجل بالمرأة معاً، كيان الزوجين، مخلصين متحابين، سعيدين.

قد أكون على خطأ، ولكن بما أن عام ١٩٨٠ ليس مجرد تاريخ محتوم، وأن الشيوعية لن تأتي مثلها سقطت غرناطة، فلا بد أن اعتقد أنها لن تكون أبداً مكتملة، أو كاملة، طالما لا تبلغ ذلك المجتمع الذي يشكل اتحاد الرجل بالمرأة خليته الأساس.

هكذا تطرح المعادلة بكل جلاء: إما أن يتخلّى المجتمع الشيوعي عن الفلسفات القديمة المزعومة التي تربط منظومة الحب بالصعيد الديني للقيم الانسانية، ويصبح بذلك أول من يفسح المجال لتحقيق كيان الزوجين، وإما أن يصبح شيئاً مختلفاً عما يعني نفسه به.

عليه إذن، ويشكل مطلق، أن يرفض ذلك السيل الجارف العميق الأغوار كي يحلم بالمطلق الذي يكمن في كل فعل إنساني، وبخاصة في الفعل الذي ينشد بلوغ أعلى قيم الذكاء والاحساس.

إن مجمل العمل الروائي والشعري لمبدع «العالم الواقعي» يجد في «مجنون

إلساءً تؤكداً وتضخياً لهذا الرأي الأساس. وقد كتب روجيه غارودي حول هذا الموضوع يقول: «بذلك تحديداً تشكل هذه القصيدة بين أعمال آراغون، مساهمة رئيسة حتى في تطوير الفكر الماركسي: في تصويره، مع سقوط غرناطة، موقفاً محدداً يجد الإنسان نفسه فيه محروماً من بيته، ومن وطنه، من حقوقه ومن إلهه، حيث تبدو خيوط العقل والتاريخ وكأنها تتلاشى، يجيب على ذلك بإبداع له قيمة البرهان لأولئك الذين يرفضون الاعتراف بأن الماركسية لا تحرم الإنسان أيّاً من أبعاده. فلئن كان ماركس ولينين قد أرسيا بشكل خاص دعائم تحليل البعد التاريخي للإنسان، ولئن كانا قد خلقا عبر النضال منهجاً تاريخياً رائداً، في أعمالهما الفلسفية والاقتصادية والسياسية، فإن ذلك لا يعفينا من أن نستكشف عبر الدروب التي رسمها، أبعاد الإنسان الأخرى: بعده الذاتي، حيث يسيطر الحب على الاختيار، والقلق والبحث عن المغزى، والبعيد الذي يسميه اللاهوتيون التسامي، ونسميه نحن المستقبل، ثم خلقه (بأن لا نتظر الإجابة إلا من هذا العالم، على سؤالنا: من نحن؟) إنه الكتاب الذي يقول لكل واحد فينا شيئاً جوهرياً أساسياً»^(١).

إن شعراً يتدفق بين الأرصفة الصخرية يتعد بكل تأكيد عن الشواطيء المعتادة. وبما أن الموضوع هو الحب، التعبير الشخصي عن اتحاد يتمثل ويشر بالمجموعة العالمية للرجال والنساء في المستقبل، فأولئك الذين نظروا إلى آراغون بتقدير عظيم، نحسهم أحياناً يمثلون قلقاً وكتباً دفيناً. إننا بشكل عام نقبل من الشاعر الحزين كل شيء، بما في ذلك الحب الوهان حتى درجة الجنون والحكايات الروائية، وحتى تحذيه للاله يمكن أن نسامحه عليه.

أليست أسطورة الشخصية المطلقة للكائنات التي «تنصهر» في الحب موضوعاً قائماً باستمرار منذ عصر مافوق - الواقعية؟

(١) «دفاتر الشيوعية»، ج٢، شباط ١٩٦٤. انظر لروجيه غارودي «دليل آراغون»، غاليمار، ١٩٦١.

وحيث يصير الأمر متعلقاً بالحديث عن المستقبل، بأبعد مما في الكتابات الأدبية المعروفة منذ قرون عدة عن الشعر الغزلي، عن تحقيق كيان الزوجين، من منظور لا يبقى فيه الحب الزوجي مجرد مساومة بين المثالية والزمن، ويصب فيه جميع مامنحه الشعر حتى ذلك الحين من ألوان الحب الأخرى المهددة دوماً في كيانها، يغطيها دائماً ضباب من التشويش؟ عندها يأخذنا الإعجاب بأراغون، لجمال شعره، وثبات مثله. لكن النقد يبقى متردداً في الماضي أبعد من ذلك.

فما سبب ذلك التقدير في الجهد من أجل الفهم؟ علينا أن نعترف صراحة أن ميل آراغون للاصغاء دائماً إلى نداء المستقبل، ومداهمته المسار الأسامي لجوهره المحب، برغم أنه لا يعلن عن أي منهج، يقيم حاجزاً بين الكاتب وبيننا. لكن هذا لا يبرر تماماً ذلك التكتّم المتستر الذي يبيده الكثيرون بشأن المغزى الأكثر عالمية - وقد يكون الأكثر سداجة - لفهم الحب.

إننا لا نتحدث فقط عن اللوعة الكبرى الآتية من الأعماق، عن الأغنية الشعرية التي تجد بنفسها صيغتها المكتملة في تعبيرها عن نفسها بحكاية خرافية، والتي يمجدها النقاد معتبرين آراغون واحداً من أعظم الشعراء الغنائيين المعاصرين.

بل نتحدث عن نوعية تلك العاطفة التي يصرح بها، ويسقطها على العالم وجهاً من النور، تحملنا إلى مدينة مجهولة تحجم عن التقدم، يزيد في جماها، وعدم بلوغها، أن علينا إزاحة ستار قهقهة الأشرار المشككين من بيننا وبينها.

يا صاحبي إنني أتبعك إلى المزاد الداسر نفسه

وإن قلت إلّا فلأني بها أحيا

وسياتي ذلك اليوم عندما تتحقق عيناك

أني لم أكن قط بعيداً عن نقاشاتكم

إني أفتح نافذة العالم الذي سيولد، ينطلق فيه
الرجل والمرأة متعانقين روحاً بروح
يتعرفان على مستقبل وجودهما ويعيشان سعيدين
إني أصغي إلى سعادة الآخرين
وغالياً دفعت الثمن
آه يا أخي في الألم ماذا يخيفك
أدفع ثمن المستقبل بالضربات أتلقاها
أحدثك وأنا ملقى على قارعة الطريق
وقوس قزح حيكت ألوانه من دموعي
ذلك العالم الذي يغنيه آراغون، هل هو قريب، في حاضرتنا، أو من
الفكرة التي نكوّنها عن المستقبل؟ وأي عزاء يحمل إليه الحب؟
نعرف قصيدة في مجموعة «العيون والذاكرة»، عنوانها «الظل والشاعر».
يلوم الظل الشاعر فيها على عدم تفكيره إلا بالمستقبل:
ليس الحصاد أبداً لأولئك الذين يزرعون
والعشاق دوماً في الماضي يتحابون
فالمستقبل لا يكشف حجابهِ اليوم
ويعلم الله أية دروب سوف يسلكها دون أن نعرف
فيجيبه الشاعر حيثئذ:
أغني المستقبل رغم كل ماتفكر به
أغني المستقبل كما لو كان اكتشافاً
ويرد الظل على ذلك:
أعندك عن المستقبل صورة مخدّما
لأجل اليهود الذين ينتظرونه
إذا لم يعرفوا بعد متى يأتي المسيح

فالناس الآتون بعدنا سيكونون كاليهود
لا يابيهون لكل آلامنا
سوف يمضون نحو القمر بكل معداتهم
ونحن الذين لم نسمع لهم
لصوصاً طيبين وخبثاء، سوف يرفعوننا جميعاً على الصليب
اختر من كان سابقاً لك، لأن الآتي لن يعرفك
وهل سنصدق المزيد من آراغون، عندما يحدثنا عن الحب؟
كأن حبي يغيظكم، إذا ما حدثتكم عن الحب
ولئن قلت ما أجمل الطقس، صرخت: إنها تمطر^(١).

ولكي نفهم هذا الحب الممتزج مع الأحداث، بالوضوح المبسط الذي
كان يطلبه ستانداال، نجده في حاجة الى ايضاحات نضعها في حواشي
القصيدة. لكن المسألة كما يقول آراغون، بما أن الواجب سيكون «جعل قيمة
الجسارة الشعرية قائمة حقاً من خلال تركها للملاحظة النقدية»، فهل ينبغي
للفهم الكامل للقصائد أن ينتظر من آراغون شرح كل مكنونات نفسه، وما يفكر
به في حياته الخاصة؟

وتنتهي الرواية بنفسها

هاقد مزقت حياتي وقصيدي

بعد هذا، بعله بكثير، سوف يقولون من كنت^(٢)!

إن الشاعر عبر إيقاعه الداخلي، يدخل في تواصل مع الإيقاع الكوني.
وهذا فإن المبدأ المجرد للتسامي يكتسب مضموناً ملموساً. إن فكرة الانطلاق
المبدع في المكان، وفي الفرد، يمتلئ بالواقعية، بذلك الواقع الذي تشكل منه

(١) «عيون الزا»، ص ٨٢.

(٢) «رواية لم تتم»، ص ٢٠١.

أحاسيسنا، وبه تعيش أجسامنا في العالم الخارجي، والآلام اليومية لبني البشر.
يجب أن يتجزأ الحب فينا انتصار الآخرين بصفته كلية شاملة وليس مجرد
«الأنثى الأخرى».

بدل الاتحاد «جنباً إلى جنب» سوف يحل حينئذ اتحاد «الأنثى - الأنثى»
علاقة اجتماعية مثلى تتجمع كل ورود الحب في العالم كي تتفتح فيها:

أحبك حباً ليس له اسم إذ ليست له حدود
يتحول العالم حسب مقاييسه، يأخذ منه نموذجاً ومثاله
موسيقاه التي هي المستقبل تبدل الكلمات أغنياتها
أحبك حباً لا نهاية له إذ لا يعرف المدى نهاية
أحبك حباً لن تكون له نحو الآله روح أو عيان
ومن هذه الجريمة البراقة سوف يولد النور السرمدي.
لكننا نعرف هذا الشاعر: حقيقته وصدقته، موضع حديثنا دائماً،

ولا يمكن أن يشوبها الريب:

هل أنا ممن يغمضون عيونهم
عن الانسانية فريسة الآلام الدائمة
أو من أولئك المجانين الذين يريدون في مأمن من الريح
أن يجعلوا قيثارتهم تصدح بالألحان.^(١)

إن الشعر الطموح القادر على بلوغ الحقيقة، يبقى على صلة حميمة مع
الفعل. فهو يفرق بين العادات المكتسبة، ويجدد الصور الخيالية، والمفاهيم
واللغة، والتراكيب العقلية أو العاطفية للكلمات، والايقاعات والقوافي
والموضوعات.

الحب في أعمال أراغون هو كاشف القيم الأبدية والقيم الشخصية. هو

(١) «العيون والذاكرة»، ص ٣٥.

الكشف الأعلى حيث تبدى اللانهاية في أبعاد الآخرين خلف الوجه الانساني
للمرأة.

هو الرسالة الرائعة أيضاً لدى بول إيلوار في قصيدته «حياتنا»:

لن نمضي نحو المهدف فرادى، بل مثني مثني
ففي تعارفنا هذا نعرف أنفسنا جميعاً
سوف نتحاب جميعنا، وسوف يضحك أطفالنا
من الخرافة السوداء أن يبكي المرء وحيداً.

الفصل الخامس

لنتعلم كيف نكون آلهة

«لن أدع شيئاً مما عرف من نهاية غرناطة
إلا وأرويه لكم، فلنا قد تنبعت هذه المغامرة
البشرية والالهية من حل مرقاة موهلة في
الدهور والأفكار مما نسميه المستقبل، وتاريخ
ذلك القدر كما نستطيع، أنتم وأنا، أن
نفهمه، طالما عايشنا مقاطع أخرى،
وشهدنا موت أوطان عديدة ثم بعثها من
جليد...»

(أراغون، ومجنون إلسا، ص 107)

هل المسألة هي اتخاذ موقف ثيولوجي بما أنَّ الحديث يدور عن «تلك المغامرة البشرية والالهية»؟

إننا نضيق جهدنا سدىً إذا ما أردنا معرفة حقيقة الشاعر دون النظر إلى ماهو خاص في نوعية رؤيته المادية للعالم. وقد نجد في «مجنون إلسا» نوعاً من التاريخ الشعري للرؤى التي تقارب بها العالم، حيث نتعرف على النظرة القائلة بعدم استمرارية الأشياء، وقد أعيد تصنيفها حسب قوانين الحياة. إن الشاعر يكشف أستار ماقد تحدت أبعاده، ماقد تغير وما يجب أن يتغير. لكنه لا يفعل ذلك معتمداً على أشياء زائفة يلقيها على هواه في العلاقات التاريخية والاجتماعية. فالشاعر يرفض سراب الوهم، لكنه لا يتخلى عن الأمل.

ولكي نتعرف على تلك الرؤى المختلفة للعالم، علينا أن نتعلم رؤية الأشياء بشكل صحيح. كذلك يجب أن نتعمق في تاريخ الأفكار، بإدراك مغزاها وقراءة نتائجه باستباق حدودها: فهذا التفحص المتعمق يلغي حدود الزمن، مع أنه يصف تطوراته المحتملة. ويقول المجنون: «إن الزمان - المكان هو ما يلائم لغة الروم وآراءهم اللاهوتية، لكن مفهوم المدة غير المكتملة عند أهل الاسلام أفضل ملاءمة، لأنه هو نفسه إسلام، أي إخلاص مطلق لا رجعة عنه في المستقبل، ولا عودة فيه إلى الماضي، لكن المسألة تنحصر كلها في معرفة من يكتمل فيه ذلك اللاكمال، في الاله المفترض، أم في المرأة الحقيقة، وماهو التفاني الأسمى، في الاله أم في كمال خلقه».

ليست هنالك أشياء بذاتها تحدد المعرفة لصالح عقيلة معينة، أو لصالح اللامعرفة. ويقول هيغل: «لا يمكن إدراك الله إلا في المعرفة النظرية المجردة، وهو في هذه المعرفة وحدها، بله هذه المعرفة ذاتها».

والمعرفة لا تكشف «الوجود» بل هي «الوجود» في إدراكه لذاته. إن الله ليس «وجوداً» غامضاً أو غاية لا تدرك أبداً، بل هو المعرفة المطلقة بإدراكها ذاتها بذاتها»^(١).

وكيف يتحدد «الوجود» في الإنسان؟ انه غير منفصل عنه. وهو يعبر عن ذاته ويحقق وجوده عبر حركته الذاتية وتطوره. وكما أن الأبد ليس خارج الزمن، فلا فكر خارج اللغة: تطور الفكر لا يختلف عن تطور التعبير. وكل ما يبقى غير معبر عنه، لا وجود له.

عندما يتساءل أبو عبد الله عن مصيره ملكاً، فإنه يبحث عن كشف معنى الأشياء التي لم يكن يدركها. وكما تعلم تيودور جيريكو، في رواية «الاسبوع المقدس»، خلال الاجتماع السري ليلة الشعانين، معنى سقوط الامبراطورية، وعودة الملكية، ورجوع نابوليون، فإن أبا عبد الله يكتشف، في «مجنون إلسا»، خلال الاجتماع الليلي للفلاسفة، معنى فلسفة ابن رشد.

إذ يلخص رجل عجوز من أعيان القوم لابنه تعاليم فيلسوف قرطبة العظيم الذي كان قد علّق على تعاليم أرسطو رغبة منه في التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي. علمه قائلاً إن «الناس على ثلاثة أنواع حسب مواهبهم في التفسير». هنالك أولاً «أولئك الذين لا يؤولون الكلام، والعالم عندهم كما جاء في الكتب المقدسة»، وأولئك الذين يقيمون سلطانهم على الوحي، وأخيراً أولئك الذين يرون أنه «لا توجد معجزات ولا أسرار لانستطيع

(١) انظر «نقد الديالكتيك الهيغلي وفلسفته بشكل عام» في الأعمال الكاملة للماركس: مخطوطات

١٨٤٤ (الاقتصاد السياسي والفلسفة)، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٦٢،

ص ١٢٤؛ وحول مفهوم المعرفة المطلقة، ص ١٢٩ وما يليها.

فهمها . لأنها مجرد أشياء لم ندركها بعد، لكتنا نسعى إلى معرفتها على ضوء المعرفة القديمة» .

ويشرح ابن رشد نظرية المعرفة عنده، على أنها انتصار تدريجي على المجهول، بالجانب العلمي أولاً، ثم بالشك الذي يخصص العلم . وعلى هذا الاطار الفكري يعتمد العجوز عندما ينشد، موجزاً بالشعر، المنهج العقلاني لمعلمه :

نحن الألى نرى في كل ماأعطيناه آلة يجب أن نتعلم استخدامها
أبناء المعرفة العميقة لولانا أنكر الفكر البشري النبوءات من زمن بعيد .
فمن له من دوننا أن يوفق بين ما جاء في الكتاب ومن يعارضونه
نحن الذين خلاصنا دائماً بأن نبرهن للسلطة الأرضية
أننا قدمنا لها فوائد جمة

لقد علمنا ابن رشد، لاجل خير العلم
أن نصون الحقيقة المتطورة بين من يحسنون استخدامها
دون أن يبهرهم نورها
بينما يتمسك رجال الصنف الأول
بالمعنى الحرفي للنص الديني
لذلك اعتبروا أن الفروض هي الايمان بما كتب
بينما يفرض الله علينا الشك
حالة إجبارية لمهمة المعرفة
ذلك هو التعليم الذي تلقينا .

وذلك هو الايضاح نفسه الذي يقدمه عالم آخر معروف عند الأندلسيين .
إن الديالكتيك الفلكي عند ابن سينا، الذي يتعلمه الأطفال في المدرسة،
يعطي صورة عقلانية للكون، دون الرجوع إلى أي من التعاليم القديمة
الميثولوجية أو اللاهوتية التي تعتمد على الأديان . في هذا النظام الكوني، كما في
نظام أرسطو، يمكن أن نلاحظ وجود العناصر الوسيطة :

الهواء والنار والماء، وتجاذب كل عنصر مع بيئته الخاصة به، إذ تتمثل وحدة العالم بسهاء دون كواكب، يقوم فيها إله زارع .
وما برح أبو عبد الله حتى راح يفكر، وهو بين الفلاسفة، بمصيره ملكاً ورجلاً، فبدأ يتساءل عن معنى الحقيقة :

«هل خامره الشك حينئذ في سلطة الملوك... أليس ملكه بحاجة كيما يدوم إلى نور الهلال في مواجهة ظلمة الصليب؟ لكن القرآن الذي يعلم باسمه، ويفهمه بشكل غامض، هل كان في نظره حقيقة أم رداً يواجه أناجيل العدو؟ لأن الله احتفظ لنفسه بتأويل كلماته، وظلت آيات الكتاب الكريم مغلقة أمام أبي عبد الله مادام لا يعلم تأويلها إلا الله وحده» .

ويشكل أعم، كيف يمكن تحديد المصير البشري عبر «الكائن واجب الوجود»؟ هو نور ذاته بذاته، وهو السؤال عن ذاته . إنه بعد مزدوج نجده عند أبي عبد الله : هو ملك، ورجل أيضاً كبقية الناس . ولم تكن لديه حرية الاختيار في ظروفه الخاصة تلك، ساعة الأزمة الكبرى التي تمر بها مملكته .

كان آراغون يحبّ تحديد سلوك أبطاله تماماً، في اللحظة الدقيقة، كي يكشف فيهم جوهر الوجود في مصيره . لقد كتب عن «الاسبوع المقدس» يقول : «ليس هذا الكتاب كما قد يظنّ بعضهم، فبرغم أنه يبدو باحثاً في الماضي، ليس في رأيي سوى بحث عظيم في المستقبل... وقد أكون أقيت بنفسي في خضمّ زمن بائد لا تخلص من تلك الرؤية المبسطة الخطية للعالم حيث أنهى دربي، لكي أبحث من جديد في التراب عن حبات البذار العديدة لماهيتي، لما نكون نحن، وبخاصة لما سوف يولد منا، وبعدنا، ربيع المقابر ذاك الذي نسميه المستقبل...» .

ونجد أنفسنا في «مجنون إلسا» تتبع درياً عمائلاً، يبحث الشعر فيه عن اكتشاف المعنى العميق للوجود . لكن هنا المعنى يصل بنا إلى المشكلة الدينية، إلى المعارضة الاحادية للتأكيدات الدينية .

«المستقبل هو الله» : ليس ذلك ايماناً مجرداً، ولا عقلانية جافة. إذ يرى آراغون أن القدر الانساني ومستقبل الاله متماثلان. وانطلاقاً من ذلك، فإنه لا يقلل من شأن دور المأساة الانسانية ولا من أهمية إدخال تناقضات الوجود في تطورات المعرفة والعمل ذاتها.

فبينما يؤكد المؤمن بالدين أن «الله في ذات من ينكره»، يقول آراغون بأن الانسان يواصل مجده وخلوده عبر الحب. .
يا من كنت أعمى من قبل، هاهي الانسانية تفتح عينيها ومن ترددك أنت سوف يتعلم الانسان أن يكون إلهاً.
أو كما يقول:

أنت يا من تحس في قرارة كيائك نقصاً في الآلهة
مثلما يخرج العصفور من البيضة، من الاله الذي تنكره
يولد الاله الجديد.

ويتكشف في منطق هذه الفلسفة مقصد جذري : ان الانسان لا يصبح انساناً بكل ما في الكلمة من معنى إلا بطموحه الى أن يكون إلهاً، أي إلى إنكار الاله. وحتى فكرة مافوق - الطبيعي لا يمكن تعريفها الا فكرة فقط، بما أنها تشتمل «في أعماق الوجود» على فكرة النقص في النظام الطبيعي. فهي لا تقسم نهاية بل ديمومة، استمرار «العصفور الذي يخرج من البيضة».
إن وجود الاله الجديد من تدخل الاله المرفوض غير ممكن إلا إذا كان على الفعل - أي الصلة الجوهرية بين الفكر والوجود - أن يكتمل ناجزاً. ولا شيء يفرض كونه كذلك من جانب الانسان. لماذا؟

يرضح آراغون، في قصيدة عنوانها «زجل المستقبل»، وهي واحدة من قسم «مجنون إلسا»، لماذا كانت غاية الانسان في أن يصبح إلهاً، وحتى أن يتجاوز ذلك برفض ينجزه وحده، هي الشرط الأول لدينامية الفكر.

وبالأحرى الشرط الأول للحب الذي يستطيع وحده أن يتحدى الزمن ويعطي
الانسان معنى وجوده.

حيث، يصبح التعلق بالرجاء الديني غير ذي نفع.

الاحاد ليس هروباً

يقول كارل ماركس: «ليس الاحاد والشيوعية هروباً، أو عملاً مجرداً،
أو إضاعة للعالم الموضوعي الذي أبدعه الانسان، أو للقوى الأساسية التي
اتخذت شكلاً موضوعياً. ليساً فقراً يعيدنا إلى الطبيعة، وبخاصة غير المتطورة.
إنها مبدئياً بالأحرى يمثلان المصير الحقيقي، إنجاز الانسان في تحقيق جوهره،
بعد أن غدا واقعياً، ولجوهر الانسان كجوهر واقعي»^(١).

وليس من الضروري أيضاً أن نتظر أزمنة المستقبل كي نؤكد منذ الآن
أن العالم لم يعد بحاجة لآلهة الأديان. لكنه لا يكفي لنا للاقتناع بذلك تأكيد الاحاد
عقلاني يبشر على طريقه الفلاسفة الوضعيين، والوضعيين الجدد، بنوع من
اللاهوتية المعاكسة، قانون دون اعتقاد بالايان.

القضية بالنسبة للاحاد الماركسي هي مطالبة الانسان، بكل كبريائه
كانسان، أن يكون صانع قدره بنفسه، دون اللجوء إلى ضمانه من أية آلهة، إذ
لا يريد الانسان شقيقاً سوى نفسه. تلك هي مهمة الفلاسفة. مهمة المشرين
بالانسانية الاشتراكية.

أما الشاعر، فهو أكثر إلحاحاً. إنه يسأل عن مغزى الحياة، عن الزمن
الذي يمضي دون توقف، عن الحب والموت والمستقبل. هو لا يكتب بحثاً،
ولا يدعي الانتفاء إلى أجيال الفلاسفة والعلماء، ولا أنه إحصائي بالعلوم
التجريبية. إنه يقتنع بالرهان مسبقاً على حقيقة قضاياه، موضحاً إياها بعباراته
الخاصة، يعطيها أبعاداً إنسانية، مثلما يجعلها قضايا فردية أيضاً.

(١) كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ص ١٤٣ - ١٤٤.

وهو إذ يبدع قياً جمالية، لا يفعل ذلك في اختيار عشوائي بل هو يبدع الحياة بتحويل صيغة الواقع، في حضور واقع الحياة. وهذا المعنى، يمكننا التفكير به مناضلاً لأجل الحب، مقتنعاً بأنه موجود، وأن السعادة الفردية لا يمكن بلوغها إلا عبر سعادة المجتمع.

ولا تغفل أن نظريات الانسانية الاشتراكية، والسلوك الذي تفرضه ليست مفاهيم نظرية تم تحديدها بدقة. ولكن، أليس هنالك بعد فاصل بين مراحل النضج البطيئة الاقتصادية والاجتماعية التي تغير أسس السيكولوجيا والأخلاق والتعبير عن الحب، إن لم نقل علاقات الحب ذاتها التي تستمر بشكل عجيب، تحمل أثراً قديماً من ماضٍ طويل مثقل بالروابط الاجتماعية؟

إن الشاعر يتألم لكل ما يمكنه أن يعيق سعادة الفرد والمجتمع. همه أن يلقي الضوء على فسحات تألق الحياة الشخصية التي تنبعث داخل الأفراد، وضمن علاقاتهم الاجتماعية. والحب الذي ينشده، يرسي دعائمه على مفهوم عقلائي للعالم يجعل من السعادة فكرة جديدة تنجزها البشرية. وعبر ذلك يبلغ الشاعر بالغريزة نوعاً من رفع الاستار الفاضح عن مفاهيم بسيطة جداً في ظاهرها، لكنها الأعقد في حقيقتها، إذ تشكل بعامة لحمة المأساة البشرية. إن السعادة رهان حقيقي، لكنه مهتد دائماً. و«السعادة موجودة، وأنا مؤمن بها»، كما يقول أراغون في «رواية لم تتم».

هو أيضاً، إذ يتهدهد الشقاء الانساني العام، من الحروب والكوارث الطبيعية، وبقايا أشكال الاستغلال واللامساواة، واقع برغم كل التحفظات، تحت وطأة استمرار التقاليد والجهل، التي تثقل كاهله وتذيقه طعم المرارة في إحساسه بالنقص. ذلك الوعد بالعطاء، أو ببساطة، تلك الأساطير السلبية التي نزين المرأة بها غالباً، أو تتحطم جميعها على صخرة النفاق، والتزوة الحيوانية الفظحة، والأحكام السلفية؟

عندما طلب إليه السجانون، في «مجنون إلسا»، أن يغني أشعار حبه وهو

في حراستهم، ارتجل المجنون لوناً من النشيد يبدي فيه عميق الألم الذي يحسه
الشاعر في قرارة نفسه. كانت ظلمة النفوس أثقل وطأة من عتمة القيود:

لن أقول شيئاً لأنني أخجل
من جميع ما يغنى من أكاذيب
من أجل ألف أمل ورجاء
لأجل قلبي المرمي في الأصفاد
والسواء التي سقطت على الأرض
وكل المعجزات الكاذبة

.....

غن قال الجلاّدون، غن
فغنى الليل والنهار
وهم يستمعون إليه ويترنّحون
تلبّسهم هيئة الأوغاد إذ يسمعون كلمة الحبّ.

ويعيش الشاعر بعمق الخلاص من كل حنان زائف، كي يتعلم أن كل
كائن بشريّ «كان طيباً عظيماً كريماً» قد صار يقيم أرض السعادة، بكثير من تلك
«المعجزات الكاذبة».

أليس ذلك القول «هيئة الأوغاد لسامع كلمة الحبّ» دفاعاً ضد عدو
حقيقي، سخرية هازئة تنزع قناع القبح الخلفي عن الغموض، كاشفة الوجه
الكالح لوقاحة «الأكاذيب المرددة»؟

ويرفض الشاعر أن يشارك بها. ينقض المعاهدة السرية التي تربط الحبّ
بعالم الآلهة والأساطير، حسب جميع الخرافات والأديان.

آه، هيّا أغلقوا فمي
خشية أن تعرفوا عني ما لا ينبغي

شعور إنساني منسجم

يطور «مجنون إلسا» أكثر من أي كتاب آخر لأراغون وبمنهجية أكبر، نظرية الحادّية منسجمة مع ذاتها. يطارد، دون نفاق، الصور التي قيّدت الحبّ البشريّ وملكات الانسان في التفكير بالمستقبل. إنها الحادّية متناغمة، إذ تفلت من الدعائية التافهة التي تؤكد بسذاجة فكرة أن كل ملحد هو مؤمن يجهل إيمانه.

ويخوض شعر آراغون حرباً لاهوادة فيها ضد الاستلاب الديني. لكنه لا يتخلّى برغم هذا عن بعض القيم الانسانية الثابتة: الحاجة إلى المطلق وتمثله، القلق من المجهول - الذي علينا أن ندركه، وإلاّ فإن نعترف به.

غاية هذا الشعر هي التمهيد لانجاز فعل الانفصال عن الاله، انفصالاً سرمدياً. كما يطرح أمام الانسان دليلاً نحو طريق الصعود، ينيره بتهامه كشف كامل ساطع ومنهجي لكل ما عتري عاطفة الحب من تشويّهات خفية أو معلنة. وليس سهلاً أن نخوض نضالاً كهذا، لأن مفهوم الحبّ نفسه قد تغير عبر الأجيال.

يقول فريدريك إنجلز:

«إذا كان الزواج بامرأة واحدة، من بين جميع أشكال الأسرة التي عرفناها، هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتطور عبره الحبّ الجنسي المعاصر، فذلك لا يعني أنه يتطور قطعياً، أو بشكل رئيسي، في كنفه على شكل حبّ زوجي متبادل. إن الزواج المستقرّ الخاضع لسيطرة الرجل يتعارض مع ذلك بطبيعته. فقد ظلت علاقات الزواج على ما كانت عليه عند جميع الطبقات النشيطة تاريخياً، بمعنى الطبقات المسيطرة، منذ بدء عهد زواج الاقتران: قضية مصالح يرتبها الآباء. وعندما ظهر الحبّ الجنسي تاريخياً وللمرة الأولى على شكل عاطفة تكمن في أي كائن بشري (إذا كان ينتمي على الأقل إلى الطبقات المسيطرة)، وكشكل أسمى للغريزة الجنسية - وذلك ما يعطيه بدقة طابعه

الخصوصي - لم يكن ذلك الشكل الأولي مطلقاً، المتمثل بالحب الفروسي للعصر الوسيط، هو الحب الزوجي. بل على العكس من ذلك، نجد هذا الحب في نمطه الكلاسيكي لدى البروفانسيين، يحتر بكل أشرعته نحو علاقة الزنا التي يتغنى بها أولئك الشعراء. كانت زهرة ذلك الشعر الغزلي البروفانسي، هي قصائد الفجر «الفجريات» التي تصور بألوان زاهية كيف كان الفارس يندس في فراش عشيقته - زوجة رجل آخر - بينما ينتظره في الخارج رفيق له يسهر حتى ينبهه عند أول شعاع للفجر، كي يستطيع الهروب قبل أن يراه أحد، حينها يشكل مشهد الفراق قمة القصيدة. وقد تبنى فرنسيو الشمال، والألمان الشجعان أيضاً، ذلك النوع الشعري، مع جميع صيغ حب الفروسية التي تتناسب معه.^(١)

ولم تكن أمام أراغون، الذي قرأ ودرس إنجلز دون أدنى شك كأي ماركسي ملتزم، مشاكل جديدة يحلها، لم تسبق له معالجتها في شعره الغزلي من قبل. حتى حين يرتبط الأمر بمقاومة أهل غرناطة للغزو الإسباني، كما قاوم الفرنسيون الاحتلال الهتلري - مع تجنب المقارنة التاريخية بين المرحلتين المختلفتين - فإن مضمون شعر الحب في «مجنون إلسا» يظل مشابهاً لما نعرفه في «عيون إلزا». بشكل لاتدهشنا معه أبداً قراءة هذا المقطع الذي يبين الصلة بين ذينك العاملين الشعريين المختلفين في طريقي بنائهما:

«وفي نكوص مذهل، غدت تلك الطقوس الذميمة الموجهة إلى امرأة، في نظر المسلمين، ليست وثنية في ساعة المسيح تلك، بل مقاومة، ورفضاً للكنيسة الملكية، وقد فتنت الاسلام بعطرها، وصارت تهرياً للأزمة العربية. هكذا أخذت أغنية ألفت عن «عيون إلزا» مغزاها.»

(١) فريدريك إنجلز: «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٦٨.

ولم يتردد آراغون خوفاً، في مواجهة الايديولوجية الفاشية وأخلاقيتها اللاهوتية، من استخدام عبارات «التهريب» في الأزمنة الذميمة، كي يواجه بـ «المعجزة المسيحية» الاحتقار الهتلري للمرأة، بالمثل الأعلى لشعراء الغزل التروبادور الفرنسيين.

في «مجنون إلسا» نتجاوز عتبة أعلى، ليس فقط في إصلاح وضع الغزل العذري، بل المطالبة من جديد بما طالبت به مؤلفات آراغون السابقة، من أنسنة تحددها معايير الانسنة Humanisme الماركسية، بكل تأكيد، لكن آراغون يضيف إليها معياراً ذاتياً على قدر مماثل من الأهمية للمعايير المرتبطة بالعوامل الخارجية الاقتصادية، التي يتحقق من خلالها عالم لم يوجد بعد، حيث لن تكون العلاقات بين الناس علاقات الاستلاب الرأسمالي.

إن إسقاطاً كهذا على المستقبل، يفترض بكل تأكيد تحقق الارتباط بين قلبي الرجل والمرأة، في تشكيلهما لزوجي المستقبل: يستدعي ~~توضيح~~ صورة مفهوم العالم لديهما، وغاية مثل يتقاسمانها ويعيشانها سوية، ومعاناة أيضاً لكل المشاكل المحتملة، لتعليم فعل الخير للآخرين، وليس لأجل ذواتنا فقط.

فهل نحن نحلم بأكثر مما يجب برغم الحذر الذي يدعونا إليه إنجلز، وهو يرسم معالم الحب في المستقبل، بهذه العبارات:

«إن مايمكننا أن نتوقعه اليوم، عن الطريقة التي ستتظم بها العلاقات الجنسية، بعد الانتهاء الوشيك من نمط الانتاج الرأسمالي، هو ذو طابع سلبي، يقتصر بشكل رئيسي على مأسوف يختفي منها. ولكن أية عناصر جديدة سوف تظهر فيها؟ ذلك ماسيقرر بعد أن يكبر الجيل الجديد: جيل من الرجال لن يعرفوا في حياتهم أبداً شراء هجرانهم للمرأة بالمال أو بأية وسيلة من وسائل السلطة الاجتماعية، وجيل من النساء لايعطين أنفسهن للرجل بأي دافع غير الحب الحقيقي، ولا يرفضن من يجبن خوفاً من أية عواقب اقتصادية. عندما يوجد أولئك الناس، لن يجعلهم حتى الشيطان يهتمون بما نفكر به اليوم عنهم،

فسوف يصنعون قلوبهم بأنفسهم، ويخلقون فكراً عاماً مناسباً لهم، يحكمون به على تصرف أي واحد فيهم - وهذه خلاصة الأمر^(١).

فوق سلطة المال، ستكون سلطة الانسان حيث لن يكون تاريخ الزوجين مماثلاً لتاريخ البشرية. الا تذكرنا كل التصورات التي نحملها عن المرأة بالصورة التي لدينا عن أنفسنا؟ ألا تسبق انكسارات الحياة الخاصة أحياناً هزيمة الحياة العامة؟ وقد تبدأ حيثئذ، كما في فجر الحياة الأولى، حقيقة الحياة في أكذوبة الآلهة الميتة؟

هكذا نعتبر أن على الثورة البروليتارية أن تعطي الأولوية «للقضاء على نمط الانتاج الرأسمالي» الذي يعرقل مسيرة العلاقات الانسانية. لكن على تلك الثورة أيضاً أن لا تقتصر على التحويل البسيط للمجتمع، بل أن تتخذ أبعاداً كونية وفردية. إنه حوار قديم لطالما قسم صفوف الشعراء السرياليين إن من سيغير العالم، سوف يغير أيضاً نظرتنا إلى العالم. ويمكننا أن نوضح عبر هذه الفرضية، كيف يمكن خلق حضارة الحب، لكنه قد لا يتبين لنا كفاية، وسيلة الاقتناع بالقضاء على العقبات ذات الطابع الاقتصادي الاجتماعي بغية إمطة العقبات الزائفة التي تعترض سبل تحقيق السعادة.

شعر يتجه نحو المستقبل

هنا يبدأ الشعر الحديث الذي تأكد طابعه المستقبلي في فرنسا مع لوثر يامون ورامبو، أبو اللينير وإيلوار وآراغون، وكذلك جوف وكثيرين غيرهم، يلعب دور الوسيط بين الانسان والعالم الذي يسير في طريق التغير. إن الشعر يفهمه هذا، يشكل انفتاحاً على واقع العالم بكل تناقضاته، ونحوروعة الحياة والحب، ثوري وإنساني، إذ هو يساهم في تغيير العالم، دون أن يجعل تناقضاته مجردة. ولكي يتنصر الانسان على البؤس، يجب إلقاء الضوء

(١) ف. إنجلترا: «أصل العائلة»، ص ٧٨ - ٧٩.

على سمو تطلعاته ، وإيضاح مأسوف يتغير أمام عينيه ، وما يجب أن يتغير ، وكيف سينتصر على العالم وعلى نفسه .

يقول ماركس : «إذا نظرت إلى الانسان بصفته إنساناً ، وإلى علاقته بالعالم كعلاقة إنسانية ، لا يمكنك إلا أن تبادل له حباً بحب ، وثقة بثقة . . وإذا شئت أن تستمتع بالفن ، عليك أن تكون ذا ثقافة فنية ، ولكي تمارس تأثيراً على الآخرين ، يجب أن تكون امرأ لديه فعل محرّض يؤثر حقاً في الناس الآخرين . كل علاقة لك بالانسان - وبالطبيعة - ينبغي أن تكون «مظهراً محدداً» يستجيب لموضوع إرادتك ، وحياتك الفردية الحقيقية . وإذا أحببت دون أن تبعث حباً مبادلاً ، بمعنى إذا كان حبك ، بصفته حباً ، لا يبعث حباً مقابلاً ، إذا لم تستطع «بفعلك الحياتي» كإنسان محب ، أن تتحول إلى إنسان محبوب ، يكون حبك عاجزاً ، وذلك هو الشقاء» .^(١)

هذا الانفتاح الشعريّ المزدوج ، نحو حقيقة المستقبل وبهاء الحياة ، لن يعرف انسجاماً مع قصور الفهم المتجدد تارة وطوراً للأشكال المنهارة للحب . يحتل الحب مساحة كبيرة في الأدب العالمي منذ العصور الوسطى . فهل يعني ذلك أن الحب من إبداع القرن الثاني عشر؟ كلاً بكل تأكيد . فلقد وصفت العصور القديمة الحب وتغنّت به ، لكنها اعتبرته نوعاً من اللذة أو المرض ، لا قضية كبرى في حياة الانسان كما أصبح يمثل فعلاً . وتم التأكيد على أن هذا الطريق الجديد قد افتتح بتأثير المسيحية . لكنّ الحب المسيحي ليس هو حبّ الأدب الذي يبحث عن الدراما وعن الحماس أقلّ مما يبحث عن الراحة .

الانسان بنظر المسيحية كائن مزدوج : الرجل والمرأة ، الجسد والروح ، ازدواجية أرادها الخالق في النشأة الأولى ، ولكن بغية حلّ منسجم : فالرجل والمرأة ، متساويان ومتكاملان ، يعملان بجهدٍ لاعادة بناء وحدة العالم . لكن الخطيئة قد أرست الفوضى بين الرجل والمرأة ، وفي ذات كل منهما أيضاً . وهكذا

(١) ماركس : «سلطة المال في المجتمع البورجوازي» ، مخطوطات ١٨٤٤ ، ص ١٢٣ .

أصبح على الرجل والمرأة، في اتحادهما كلياً بالحب، أن يعملوا دائماً لاعادة تلك الوحدة الداخلية، ولكن دون أي أمل ببلوغها هنا في هذه الدنيا أبداً. والخلاص بالمسيح، هو الذي يعيد النظام إلى العالم ويخلقه من جديد، ويمضي نحو توحيد مزدوج، للانسان وللزوجين. وهذا فان كل شيء في الرجل وفي المرأة، كل ما في حبهما، مدعو إلى تحقيق الانسجام الأولي عبر حياة نعيشها كاملة في يسوع المسيح. فالرجل والمرأة بحاجة الى «الشفاء»، بحاجة الى غلص، وهكذا فان إخضاع حياتهما الزوجية لحياة مسيحية تماماً، هو وحده قد يتيح لحبهما أن يمثل حبّ الاله نفسه، حتى على هذه الأرض.

أما بالنسبة لأولئك المنذرين للخدمة الدينية، والذين يدعون إلى العذرية، فإن قدرهم يجعلهم يستبقون المستقبل، ومملكة الله التي ستأتي على الأرض.

لن نعيد قصة ذلك الدرب الطويل الذي يقود، من تصعيد الى آخر، إلى تلك الفكرة الجميلة التي تقول بأن الحبّ البشري ليس سوى اتحاد المتكاملين: كائنين ناقصين في انفصالهما، يتحدان كي يشكلوا كمالهما. ولا حاجة بنا إلى تفسير ديني لكي نقبل بأن السعادة أو الكمال لا يمكن أن يوجد خارج حدود الاتحاد التام للطبيعة البشرية التي يعود انسجامها في الجنسين. ويقول ماركس: «إن علاقة الرجل بالمرأة هي العلاقة الأكثر طبيعية بين الانسان والانسان».

ولقد تعاظمت تلك العلاقة الطبيعية، بكل الانعكاسات الانسانية منذ العصور القديمة حتى عصر الفروسية الوسيط، إلى النزعات المعاصرة اليومية في الحب، والصور التي تشكل عن ذاتها في مختلف مراحل تطورها. وتؤكد ذلك مختلف نزعات تقديس المرأة في «الحبّ العذري» للترابادور البروفنساليين، وفي «الحبّ - العاطفة» عند ستانداال، وفي «الحبّ السامي» لدى السرياليين. والحبّ، حسبما يفهمه الشاعر الجوال الأندلسي في «مجنون إلسا»،

لا يبتعد كثيراً عن رموز وميثولوجيا الاسلام، لكنه يتجاوزها عند آراغون، ويعود إلى أغوار أصوله الشعبية.

ولم نلقت النظر كفاية إلى سبب رجوع شاعر «ديانا الفرنسية» بشكل مباشر هذه المرة، إلى الماضي في مرحلتي ما قبل الاسلام وعصر الاسلام، ليتجنب بدقة التناقضات التي تدخل في مفهومي الحب: الأدبي، والديني، وليجعل موضوعات الحب تعود إلى أزمنة ابتثاقها الأول، في صيغتها المأساوية، والأكثر نقاء.

لقد أضحي بإمكانه حين وقف بثبات على أرض إسلامية، لحظة حلول حضارة مكان أخرى، أن يوضح كيف تراجعت وانهارت في الأدب مواضيع الحب تلك نفسها، من العصر الوسيط، إلى النهضة، إلى الرومانسية، بل مفهوم الحب نفسه أيضاً في المنظور العام لعصرنا. بذلك نفهم في سياق «مجنون إلسا» مغزى الاستشهاد بكوميديا «كاليكست وميليبه» لفرناندو دي روخاس، وهو يهودي اعتنق الكاثوليكية، وبالقصائد الدينية للعصر الذهبي الأسباني، والعودة إلى ذكر «دون جوان» و«الزاني الأندلسي»، و«القديس جان دولاكروا» تجسيد الحب المسيحي، وإلى حب شاتوبريان لنتالي دونواي التي التقاها في غرناطة، والقصائد «العجربة» لفيدريك غارسيا لوركا.

لقد أراد آراغون، عبر ما كان يلح عليه في إعادة تقييما، أن يتجاوز كل سقطات الخاتمت الغرامية، ويخلصها من جميع الأوهام المحتملة، يفضح فيها التحوير غير الانساني للعواطف والمشاعر التي لا تخرج عن حدود المغامرة البسيطة. ذلك هو المغزى العميق لمجمل عمله الشعري والروائي. أراد فيه أن يرى الناس والمواقف التي لا تعود فيها حميمية القلب سطحية عبر أية نظرة تشوه العالم.

قد نخون مقاصده إذا ما قللنا من حمة تحقيقاته، لكننا قد نعطي عنها فكرة خاطئة إذا لم نسارع للقول بأنها لا تدور أبداً في فلك الطرح المنهجي الذي

نعمته كي نحاول جمع عناصر منهجه الشعري، إنه يمزج بقضايا الحياة، حياتنا نحن، شيئاً أكثر من ذكريات ثقافية، إعادة تقييم واقعي وجدلي للثقافة، يحتم علينا إعادة النظر في الموروث الفكري، وأن نبداً تفحص تلاقح العصور بين القصائد الدنيوية والدينية، إنه يلهب خيالنا بأزاهير الرمل والملح، يقطع التاريخ، ماراً من خوان تينوريو، و «لص إشبيلية»، إلى تيرسودي مولينا، وعنوان بالروسية للوحة للرسم فيدوتوف، يتون معانياته لفشل قصص الحب الفوضوية، يدخل بينها جلسة وسيط شوم، وينهي اعترافه الشعري بتعظيم مؤنق للزواج:

كل النساء في حياتي
كنّ زنايق حُبك

مستقبل الرجل هو المرأة

كان آراغون في شبابه يطالب نفسه قائلاً: «لتكن كل نقلة فكرية عندي مجرد خطوة، لا خطأ». وماذا يعني ذلك سوى أن أكبر أصالة عنده هي كونه أوضح الطابع البناء لعدد من القيم الفكرية، التطهرية أساساً، وتمريناً منهجياً على قرارات محررة، ومقاربة نوع جديد من الكمال عبر وساطة كمال قديم لم يتم تصعيده، بل أعيد وضعه بنفسه ضمن مظاهره الايجابية؟

وتتجل مسيرته تلك أمامنا بوضوح كبير، عندما يعود إلى الحب العذري الأندلسي. دون أن يجعل منه عنصراً حاسماً ومثالياً، يلتزم به بشكل كامل. بل يأخذ من هذا المفهوم الخاص جداً في الحب، كل ما يخلص الإنسان وإحساسه الطبيعي بالحب من الهيمنة الدينية.

وينسجم منهجه ذاك مع ما اختطه كارل ماركس:

«ليس كل ما يسمى بالتاريخ العالمي، في نظر الإنسان الاشتراكي، سوى خلق الإنسان عبر العمل الإنساني، وإخضاع الطبيعة لأجل الإنسان، فهو يرى البرهان الواضح القاطع إذن لخلق نفسه بنفسه، عبر صيرورته.

وإذا أصبح الجوهر الأساسي للانسان للطبيعة، وغدا الانسان الذي هو وجود الطبيعة بالنسبة للانسان، والطبيعة التي تمثل وجود الانسان عند الانسان، إذا أصبحت جميعها حقائق واقعة، شيئاً ملموساً واضحاً، أضحى مستحيلاً بشكل عملي السؤال عن كائن غريب، يقع فوق الطبيعة والانسان - إذ يتضمن ذلك السؤال اعترافاً بعدم جوهرية الطبيعة والانسان، ولا يبقى للحاد أي معنى، في حدود إنكاره لهذا الشيء الثانوي، لأن الحاد هو نفي لئله، وإثبات وجود الانسان عبر هذا النفي، لكن الاشتراكية، ضمن كونها اشتراكية، لا تحتاج إلى هذا الحد الوسيط: إنها تنطلق من الضمير الحي نظرياً وعملياً لدى الانسان والطبيعة على أنه الجوهر. إنها الوجدان الذاتي الايجابي للانسان، الذي لم يعد يتحقق بالحد الوسيط لالغاء الدين، كما أن الحياة الواقعية هي الحقيقة الايجابية للانسان، التي لم تعد تتحقق بالحد الوسيطة لالغاء الملكية الخاصة، أي الشيوعية.

فالشيوعية تطرح الايجابي كنفي للنفي، فهي تشكل بذلك اللحظة «الواقعية» لانبعاث الانسان وإدراكه لذاته، واللحظة الضرورية للتطور الآتي للتاريخ. والشيوعية هي الصيغة الضرورية والمبدأ الحركي للمستقبل القريب، لكنها ليست بصفاتها هذه هدف التطور الانساني - شكل المجتمع البشري. ^(١)

ويطرح آراغون السؤال نفسه بعبارات أخرى: إذا كان الشعر في عصرنا طابعاً مستقبلياً حقيقياً، وإذا كان الحب في حدسه العميق، وفي التحامه بالكائن المحبوب هو أعلى بعد للانسان، وجب بالضرورة أن تنشأ علاقة بين قدر الانسانية في كل مرحلة من تطوراتها وقدر كل فرد فيها، بصفته كائناً ذا إحساس عملي في الطبيعة. ولهذا المسألة أهمية عظيمة بالنسبة لمستقبل الشعر

(١) ماركس: مخطوطات ١٨٤٤، ص ٩٩.

والفنّ إذا ما قصدنا مواصلة تطوير إمكانياتها، والاحساس بما يفرّق بين الانسان والانسان، وأن يقدمها فيما وراء وصف الموضوع والذات، أبعد من التاريخ والحكاية، رؤية خلّاقة للمستقبل البشريّ.

وبطرح المسألة على هذا الشكل، تبدو تماماً وكأنها السؤال عن مغزى الحرية، تلك الحرية التي كان ماركس يسميها «الأرسطوقراطية الأبدية، للطبيعة البشرية»:

«بخصوص العلاقة مع المرأة، فريسة وخادمة الشهوة الجماعية، يتضح الانحطاط اللامتناهي الذي يعيشه الانسان، لأن سر تلك العلاقة يجد تعبيره الصحيح النهائي الواضح متكشفاً في علاقة الرجل بالمرأة، وبالطريقة التي تفهم بها العلاقة النوعية الطبيعية المباشرة. فالصلة المباشرة الطبيعية، الضرورية بين الانسان والانسان، هي علاقة الرجل بالمرأة. في هذه العلاقة النوعية الطبيعية، نجد علاقة الانسان بالطبيعة تتحوّل حالاً الى علاقته بالانسان، وكذلك تغلو علاقته بالانسان مباشرة هي علاقته مع الطبيعة، حتميته الطبيعية. في هذه العلاقة يبرز إذن بشكل محسوس، مقتصر على فعل ملموس، الحد الذي أصبح فيه الجوهر الانساني بالنسبة للانسان، هو الطبيعة، أو الحد الذي أصبحت فيه الطبيعة جوهر الانسان الانساني. انطلاقاً من هذه العلاقة، يمكننا أن نحكم إذن على المستوى الثقافي للانسان. ومن طبيعة هذه العلاقة نستنتج الحد الذي صار فيه الانسان بالنسبة لنفسه كائناً نوعياً، إنساناً مدركاً لنفسه هكذا، وعلاقة الرجل بالمرأة هي الصلة الأكثر طبيعية بين الإنسان والإنسان، وبهذه الأخيرة، يتضح إذن إلى أي حد يصبح السلوك الطبيعي للانسان إنسانياً، أو يغدو الجوهر الانساني عنده جوهرأ «طبيعياً»، وإلى أية درجة أصبحت «طبيعته» الانسانية فيه «طبيعة». كما يبرز في هذه العلاقة أيضاً مقدار ما أصبحت «ضرورة» الانسان حاجة «إنسانية»، وبالتالي كم أصبح الانسان «الأخر» بوصفه إنساناً، ضرورة

بالنسبة إليه، وإلى أيّ حد غدا هو في الوقت نفسه، في وجوده الأكثر فردية،
كائناً اجتماعياً^(١).

أن يتركز هذا المطلب على نشيد شاعر إسباني مسلم، وأن يتمثل آراغون
ذلك الحبّ العذريّ الأندلسي ويحوّله إلى أبعد من موضوعاته البسيطة الأولية
الشعرية والتراثية الإسلامية، ذلك كله لم يكن عملاً عفويّاً مطلقاً.
في معرض الحديث عن حشجة غرناطة، لا يصبح مفهوم الإله مرفوضاً
لذاته، بل يغدو موضوعاً على المحك، عبر تصاعد الأزمة بين السلطة الملكية،
وإرادتها في أن تعرف مصدر الشر. حيثئذ يغدو ذلك المفهوم مقلوباً من أساسه.
ليست هناك علاقة تنشأ بين إله وآخر، عندما يحل بدل إله أبي عبد الله
المسلم، إله فرديناندو إيزابيلا المسيحيين. ليس بأكثر من الحبّ الفروسيّ
العربي، حين ترك أثره القويّ على الغزل الفروسي للمتصرّين، ثم لم يعد شيئاً
بما كان عليه في الماضي. سيكون هنالك تطوّر، مقدّمة من العناصر الغريبة،
انحدار وصعود، واغتناء أيضاً عبر الأجيال المتلاحقة:

إن مستقبل الرجل هو المرأة

هي لون نفسه

هي همسه وضوضاؤه

وليس من دونها سوى لعنة

ليس سوى نواة دون ثمر

تنفخ من فيه ريح وحشية

وحياته ملؤها الخسران

يتّمر نفسه بيديه

أقول لكم إن الرجل ولد لأجل

(١) المصدر السابق، ص ٨٦-٨٧.

المرأة. وخلق من أجل الحب
كل شيء في العالم القديم سوف يتغير
الحياة أولاً وبعدها الموت
وسيتقاسم الجميع كل شيء
الخبز الأبيض والقبلات الدامية
سوف نرى مملكة الزوجين
تتلعج فوقنا كأشجار البرنقال.

مملكة الزوجين أو الفروسية الجديدة

في موضوعه الأساسي عن المستقبل، وعن الزوجين. حيث المرأة هي
البشارة والوعد، لا يمكن القول أن قضية آراغون كانت مجرد استمرار البحث
السريالي الكبير عن الحب - الكشف، وعن المرأة رائدة ووسيلة. علينا المضي
إلى أبعد من ذلك كي نحدد التراث الشعري والفكري الذي ينتمي إليه هذا
التقويم الحقيقي لمكانة المرأة، وهذا الإدراك الإنساني لمفهوم الزوجين.
يقول آراغون: «هنالك في الشعر الحديث أمر جديد قد لانكون، باسم
الافلاطونية الخالدة، أحسن الرجوع إليه والاعتماد عليه، وهو أن الرجل
لا يدخل إطار الفكر بدون المرأة، ولا المرأة بدون الرجل، وأن أعظم تعبير عن
الحب في هذا الزمن، ليس هو «فكرة» الحب، أو التعبير وحيد الجانب عن
الرغبة، ليس هو العشيق، بل الزوجين»^(١).
عبر تحقيق كيان الزوجين المتحابين Le Couple، سوف نكتشف غداً
حقائق رئيسة عن الزمان الذي يمضي، عن الاله غير الموجود، عن ديمومة
التقدم البشري الذي ينير لنا وحده الجوهر الكامن في مفهوم الخلود نفسه،
المستقل عن أية نزعة دينية:

(١) «تأريخات الشعر»، ص ٥٢.

استثنى الانسان، لاشيء من الكائنات
قد خلق مستقبله بنفسه
لأحد، حتى الاله، الذي لايشكل الزمن
عنده مقياس الخلود
ولا يمكن أن يصبح كذلك
لأنه الثبات الالهي .
الانسان هو الشجرة التي تتحكم
بظلها، والتي ترى المستقبل .

وإذا ماتفحصناها عن كتب، وجدنا جميع أعمال آراغون الأدبية، الشعرية
والشعرية، تحمل تلك الرسالة، وذلك «الثقيف العاطفي» على مستوى
عصرنا.

ومن الغريب أن ليست هناك بعد مختارات عن الحب تنتظم فيها نصوص
آراغون حسب موضوعاتها التي يعود ويعمقها باستمرار، لاحتسب تاريخ
صدورها.

قد نرى فيها أن الحب شيء مختلف تماماً عن كونه رمزاً. إنه ينعكس دون
حدود، ينظم عقدها في قطع مرآة الواقع المتكسرة، واقع امرأة الحاضر
والمستقبل.

كتاب تلو كتاب، تحمل وعد «أجراس بال»: «.. هنا تبدأ الأغنية
الجديدة. هنا تنتهي رواية الفروسية. هنا، وللمرة الأولى في هذا العالم، يفسح
المكان للحب الحقيقي. ذاك الذي لا تلطخه الفوارق بين الرجل والمرأة،
والتاريخ العفن للأثواب والقبيلات، وسيطرة مال الرجل على المرأة أو مال المرأة
على الرجل. لقد ولدت امرأة العصور الحديثة، وهي من أغني، ولها
قصائدي.»

أليست بيرينيس هي التي تعطي رواية «أوريليان» مغزاها العميق، إذ تمثل المأساة البطولية للحب في عالم يدنس الحب؟ لا حاجة بنا للاستسلام لنزوة تظهرها مجرد شقيقة «إما بوفاري»، امرأة تقول «لا» للعالم، لأن العالم قال «لا» لحبها، ولا أن ندع أنفسنا ننساق وراء الميتافيزيقية عبر الصفحات الجميلة التي يكرسها آراغون لمفهومه للمطلق. إن الحب الجديد الذي تحمله في نفسها «شبيه بحب العصافير والديبه، بحب الحشرات الصغيرة والذئاب، مثل حب الأطفال»، حيث «الزمن هو المؤلم، الزمن نفسه».. «الزمن الذي لا يرحم».

ولتجربة الحب الحقيقي الذي يشر به المجنون الأندلسي في «مجنون إلسا» الفضائل نفسها.

في منزل صمتي حيث لا موعد محدد للصلاة
حين ينغلق الباب، وحقاً لروحي أن تكون عارية
أين أتجه إلى قبلي، نحو أي معبد مجهول
وطوال الليل يفوح عطرك من فمي يا امرأة
في بيت صمتي لا صورة إلا لك
وكل شمس تدخل عبر النافذة تصبح مسكينة شاحبة لمراك
تذكرني أن محمداً لم يترك بعده مولوداً ذكراً
حان ملكوتك، هاهو مثل ملاك جالس على السطح.

وما يطرحه الشاعر هنا، في تدعيم وتعميق نموذج الاندلسي، هو التعبير عن حالة روحية، طريقة شخصية في الرؤية والاحساس، أن يرى أحياناً في الأشياء، وما وراء الأشياء، «أكثر من الأشياء»، حسب العبارة الجميلة لفيفكتور هيغو.

لا يعني ملكوت المرأة عنده أبداً أية إشارة إلى حياة أخرى غير الحياة الدنيا، إنها حياة أخرى دون تصعيد، في حب عميق نقي.

لا يجوز أن نخدعنا في ذلك ذكره لمحمد، أو للملاك «الجالس فوق السطح». كل شيء يبدأ من حرية القلب، والأساس في أن نتحكم به بشكل ما، للوصول الى ادراك الذات والآخرين. أن نحب، هو أن نعرف، أو بالأحرى أن نفتح على، الآخرين. هو «بدايتي أنا في الآخرين».

وإذا ما أردنا الاستمرار في تنسم عبير فرحة هذا الحب المتصر، علينا أن نقرأ من جديد مقدمة أراغون لقصيدته «عيون إلزا»: «قد يقال إن الانسان يجب أن لا يصرّح عن حبه في الساحات العامة. وأنا أجيب بأن ليس لدى المرء أروع أو أنقى أو أجدر بالخلود من حبه.. وأن من الجبن والخوف أن يخشى إشهار حبه. أريد أن يأتي يوم، ينظر الناس فيه إلى ليلنا المظلم، يرون فيه برغم ذلك شعلة تضيء، وأية شعلة أضيئها إن لم تكن ما أحمل في نفسي؟ يا حبي، أنت عائلتي الوحيدة المعلنة، أرى العالم بعينيك، أنت من تجعليني أحسّ العالم، تبعثين في المشاعر الانسانية. كل أولئك الذين ينكرون الحب، ومن يحبون، قادرون على أن يسحقوا آخر بصيص أمل في نار فرنسا، أرفع في وجوههم هذا الكتاب الصغير، هذه الأوراق، هذه الكلمات البائسة، كتاب السحر المفقود، وماذا يهمني المصير، اذا كنت ساعة الحقد العظيم، قد فتحت عيني هذا الوطن الممزق على الوجه المشرق للحب».

هذا العطاء من الذات، في عاطفة لانكران فيها، من خلال كونه دليلاً الى الطريق، يخط منظوراً جديداً. يحقق انسجاماً يتلاقى مع العمل، انه لقاء سعيد غالباً، تعيس حيناً، في عاطفة المطلق والمثالي، ومع سعادة الآخرين وشقايتهم:

«ان الشيوعية تبدأ حالاً مع الاتحاد. لكن الاتحاد في بدايته يبقى بعيداً جداً عن أن يكون الشيوعية، فهو لا يكون في البداية سوى ميل إنساني فلسفي

مجرد، أما محبة الانسان والتركيز عليه في الشيوعية، فتتحول حالاً الى واقع حقيقي، وتمضي مباشرة نحو الفعل»^(١).

لأجمال إذن للتوقع في الذات، بل على العكس تماماً. إذ لا تهدف خصوصية الحب في أعمال آراغون إلى أن تجعل من كيان الزوجين شيئاً مطلقاً لشخصيتين فريدتين، في تقديس «الانصهار» الكامل للمرأة والرجل معاً. الزوجان متحدان Le Couple لا زالا أدنى من أن يصبحا عقيدة «دين الحب». إنها حقيقة بدأت تحقق كيانها، نزعة «فروسية» جديدة يجب أن تنجز فيها وراء حاضرتنا الوقت دائماً.

إن خصوصية هذه الفروسية الجديدة لا تقتصر كذلك على نوع من نزعة «محبة الانسان Philanthropie»، دون الاكتراث بوجود الاله أو عدم وجوده، إله ابراهيم، وإله المسيحيين أو إله الاسلام، بل يجب أن تصبح التعبير الأساسي عن المغامرة البشرية عبر الأجيال القادمة، عصر الشيوعية، ولا تتنكر لأية ثروة أخرى من التقدم الاجتماعي والثقافي الذي سبق.

«إن الشيوعية هي إلغاء إيجابي للملكية الخاصة (التي تمثل بذاتها تبعية انسانية) وبالتالي تحقيق واقعي للجوهر الانساني، عبر الانسان ومن أجل الانسان، هي إذن عودة شاملة للانسان إلى ذاته كائناً اجتماعياً، أي إنسانياً، عودة واعية تحدث مع الاحتفاظ بكل معطيات التقدم السابقة.»^(٢)

(١، ٢) ماركس. «مخطوطات ١٨٤٤»، ص ٨٨، ص ٨٧.

الفصل السادس

كلام غرناطة

«وياجوهر الصين سحقاً لقد
غنيت ياقوتة الأندلس»
(ابن حزم: «طوق الحمامة، أوفى الألفه والألله»)

ترتبط القصائد الغزلية لمجنون غرناطة بتراث الحب العذري . وقد أسماه
عرب اسبانيا «حب المروعة» . أما مسلمو المشرق فأسموا «الحب العذري» نسبة
إلى القبيلة المشهورة «بني عذرة» ، التي كانت قطعانها تجوب فيافي الحجاز .
واشتهر أهلها برهافة عاطفية عجيبة . وكان شعراء البداوة الأولى من هذه
القبيلة ، حتى قبل ظهور النبي محمد ، روّاد الشعر الغزلي العفيف الذي كان
يقضي بأن يموت المحبون وجداً . وقد تغنى أحدهم ، وهو جميل ، بحبيبته بثينة
التي لم يستطع الزواج بها ، إذ رفض والد الفتاة تزويجها به ، فكان أله عظيماً حتى
قضى في يأسه :

ياليتني ألقى المنية بغتة
إن كان يومٌ لقائكم لم يُقْتَرِ
بهواكٍ ماعشتُ الفؤاد ، فإن أمت
يتبع صدائي صداك بين الأقبر

كيف أمكن في عصر «الجاهلية» ، (عصر جهل وحروب قبلية) ، أن نجد
في الشعر تلك العواطف الرقيقة ؟
وماهي المكانة التي كانت تحتلها المرأة ، وتشغلها عاطفة الحب ، في أرجاء
تلك البلاد الإسلامية ؟
يكتب الاستاذ ريجيس بلاشير في كتابه «تاريخ الأدب العربي ، من أصوله
حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي» :

«حسب جميع الظواهر، لم تكن تلك المكانة في مرحلة ما قبل الاسلام مغمورة كما يصور البعض. فنحن نسمع في التراث الأدبي المنقول أصداء حكايات تتمتع فيها المرأة بمكانة عالية قبلها القانون الاسلامي: كحقها أن تعيش في كنف أهلها حتى بعد الزواج، وحقها في طلاق زوجها..»
«وكانت تشارك أحياناً في المعارك. وهي من تندب الابطال الذين يسقطون في الوغى، وتحض على الثأر لهم. وغالباً ماتتلك مواهب سحرية كنيثة وشاعرة..»

«وقد كان فصل الجنسين عند البدونسياً في ذلك العصر، وأمرأ استثنائياً بدون شك ساعة ظهور الاسلام. إذ لم تكن الحياة البدوية، بكل مافيه من الضنك، ملائمة لذلك. كان الفتيان والفتيات يتعارفون منذ حداثة سنهم، ولم يكن القول المسبق بزواج أبناء العم من بنات العم سوى زيادة في تواصل الرجل بالمرأة. برغم هذا، لم يكن الرجل بشكل عام يرضى بخيانة قريبته أو زوجته: فهنا يصبح شرفه الشخصي وشرف عشيرته في الميزان. كان الزنى يعاقب دون رحمة، وكانت عقوبة الخطف تختلف عن السبي في إحدى الفزوات. بذلك يمكن الاعتقاد أن الحب عند العرب القدماء، كان له طابع يختلف تماماً عما يصوره لنا الشعراء»^(١).

القصيدة والهجاء

الشاعر في ذلك المجتمع ذي النظام القبلي البدائي الذي يهيمن عليه السخر، هو صاحب أشعار النبوءات. إنسان ملهم، يمارس قوله أثراً قوياً على قبيلته، وهو أيضاً من يدافع عن شرف القبيلة، يهجو الأعداء، ويمدح مناقب الأمراء، ويغني الحب في قصائد قصيرة نظمت على العمود الشعري التقليدي للقصيدة.

(١) ريجيس بلاشير: «تاريخ الأدب العربي»، مكتبة أمريكا والشرق، أدريان ميزونوف، باريس، ١٩٥٢، ص ٢٨، ٢٩، ٣٠.

ويوضح غودفروا - ديمومين، الذي ترجم، وعلّق على «مقدمة كتاب الشعر والشعراء» للغوي والناقد العراقي ابن قتيبة (٨٢٨ - ٨٨٤)، ونقلًا عن هذا العلامة الشهير، البنية التقليدية للقصيدة العمودية بقوله: «كانت تبدأ بالنسيب، أي بالتعبير عن معاناة الشاعر الذي جاء يلقي حبيبته في مضارب أهلها، فلم يجد سوى الأطلال، والنسيب هو إطار الموضوعات التي يتألق فيها غنى التشايب: مفاتن الحبيبة الطاعنة التي تذكر بجمال الغزالة والمهابة. ثم يستطرد الشاعر واصفًا ترحاله في البوادي، وينقله شعره إلى الحديث عن مآسيه الخاصة، وتحشمه عناء الأسفار قاطعاً الصحاري، مكرراً ذلك، مجدداً في عبارته ووسائل تعبيره، ثم الحكم الماثورة عن مرور الحياة السريع وغدر الزمان، وذكر الأقوام البائدة، والسادة العظام ضحايا قدر قهّار، بعدها يمدح راحلته، ناقة كانت أم فرساً، ويصف الصحراء: نباتها، وحوشها، سماءها، عواصفها. وهنا يبرز الشاعر العربي معرفة دقيقة بالسّمات المميزة لكل حيوان، وتصل دقة وصفه حداً عجيباً. ولا يرتبط تنوع هذه الموضوعات بخيال الشاعر فقط، بل بالوسط الذي يعيش فيه، فقد كان شعراء القبيلة الجبلية هذيل، مقلين في وصف الخيل، إذ تصعب تربيتها عندهم، لكننا نجد موضوع العاصفة المعروفة في جبالهم، مألوفاً في أشعارهم.

«تلك المقاطع التي يجعل الشعر قائله فيها على صلة حميمة مع الطبيعة، تضع الشاعر ضمن حالة رائعة أمام سامعيه. بطل رومانسي يطارده القدر، ويصل أخيراً إلى مدح الشخص الذي يرجو عطاءه، وتكون فرصة جديدة يشرح فيها كيف طوى البوادي ليصل إلى رحابه. والقضية الأساس، هي أن يعرف كيف يمنحه، في أبهى الصور الشعرية، كل مناقب الزعيم، التي يشكل الكرم قمتها.

«كانت القصيدة العمودية تناسب تماماً ذلك البناء الشعري الذي لا يقضي بأن يكون هناك ترابط قويّ بين الأفكار. كانت في الحقيقة مجموعة

مقاطع متباينة ذات موضوعات منفصلة . وهي بذلك مناسبة جداً للغنائية . لهذا السبب، إضافة إلى احترام التقاليد، ظل الشعر العمودي، حتى أيامنا هذه، النموذج التقليدي الأمثل للقصيدة . لكن الموضوعات البدوية أصلاً، والخاصة بالحياة البدوية، التي كانت تملأ ثنايا القصيدة سابقاً، أفسحت المجال لأفكار أخرى وصور مختلفة .

«وعلى صورة القصيدة العمودية، أو في مقطوعات شعرية متفرقة تطول أو تقصر، نظم الشعراء العرب غالباً قصائد الرثاء، مديح المتوفين، وكذلك شعر الهجاء»^(١).

ويبدو لنا ما استطاع آراغون أن يتمثله من «القصيدة العربية» واضحاً جداً في المنقولات الشعرية لمجنونه الأندلسي . إذ نسمع في وجده بالسا أنغاماً «عذرية» كما تستوحي الكثير من الموضوعات الثانوية معالمها من الوصف التقليدي العربي للحيوانات، وللنقاء البدوي الذي احتفظ قيس النجدي بمذاقه، إن لم نقل بشعور الحنين إليه .

ونجد شرحاً لذلك الامتزاج في قصيدة الحب الواحدة نفسها، للشعر البدوي والشعر الأندلسي، في تعليق زيد على قصيدة «غزل في عتمة الليل» :
«عندما أوضحت لمعلمي أن غزله لا يأتلف والتقليد الفارسي الذي يقضي بأن يظهر اسم الشاعر في البيت الأخير، في عبارات فخره بنفسه، أجابني أن جامي فارسي، بينما ينتمي قيس العامري إلى قبيلة بدوية، وأن نموذج حب قيس لليل، وليس شعر حيرات المنق . أما هو الأندلسي، فلم يكن له ما يفخر به، لأن ثمرات هذا البلد هي من أعطيات الطبيعة، وليست صنع مهارات الإنسان . ثم ارتجل فجأة :

اذهب وخبر ياغزلي كل أهل المستقبل الآتي

ان اسم إلزا وحده هنا مايعرف بي .»

(١) مقدمة كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة .

كذلك تمت تنقية الموضوعات ذات السمة «العمودية الشعرية» في «مجنون إلسا» من الحكايات المطبوعة، والصناعة اللفظية في الشعر الغزلي البدوي.

ففي الجزء نفسه الذي يصف غناء العصفير (ص ٨٥)، أو كلب صديق، سلوقي الشاعر الفرنسي جان مارسينياك (أغنية إيغلامور ص ٣٤٤ - ٣٤٥)، نسمع خفقة جناحي طائر، تنبثق الأشياء في جسد القصيدة مثلها اندفاعاً فجائية إلى الوجود، وتنتشر في الزوايا الأربع لسماء شعرية جديدة تماماً. وإذا ألقينا عليها نظرة جديدة، في صيغتها الأكثر عفوية، والأكثر نظرية أيضاً، نجد في تلك القصائد كل ما هو ضروري لساعة الحشرة التي تمثل مغامرة غرناطة والمجنون الأندلسي، كما نحس النشوة الشعرية ودينامية حرية الابداع. نتعرف إلى شعب غرناطة: القبائل، الفلاحين، التجار، الأحزاب السياسية، الجيش، النساء، واليهود يشغلون المكان الذي يستحقون بفعل ما لهم من تأثير، وفظائع محاكم التفتيش الإسبانية التي تمثل كل مظاهر الرعب الحديثة للقهر العنصري والسياسي، نتعرف إلى الشباب، والعدالة، وسجون المدينة ومن فيها: اللصوص، المشعوذين.. واللاجئين المتدفقين على غرناطة المحاصرة.. وأخيراً الموسيقى.

ولا نجد في «مجنون إلسا» أوصافاً واقعية فقط، بل جهداً كاملاً، وقد يكون الأكثر كمالاً بما حاوله أحد، كي نعيش مأساة أبي عبد الله الانسانية، بعيداً عن شخصه هو، وعبر عالم مزيف، بحثاً عن إله يتخامد ذكره في ظل السلطة الملكية الزائلة. هكذا يتحرك الماضي متحولاً في المستقبل، على جميع مستويات الفرد والشعب اللذين لم يعودا قادرين على الرجوع إلى ينابيع انتصاراتهما.

وتبرز صورة صادقة، فيها سمات الحداثة برغم ذلك، لأبي عبد الله، دون انقطاع في واقع غرناطة بساعاتها الأخيرة. هل كان يعاني عقدة أوديب بتأثير

أمه عائشة؟ ماهو مصيره؟ لاشك في مهارته الدبلوماسية، وفي شعبيته أيضاً،
يعرف معاناة السلطة المطلقة، ودعة الحياة في قصر الحمراء، وحبه لغرناطة له
أعماق الليل وسطوع النور.

ألم تكن الحرب التي تدمر وتحول كل شيء حالة تضع حد النهاية، وتلطيخ
سمعته؟ إنها لاتعرف حدوداً مغلقة، كان المسيحيون هم أول من استعمل
المدافع، وحصار غرناطة مأساة حقيقية، وآلام الشعب مثل آلام حيوان يقطع
إرباً.

عندها يعود آراغون إلى تقاليد «الهجاء» الشعرية الشهيرة في الشعر
البدوي، فيجعلها تأخذ وظيفتها في سلسلة من القصائد ذات مغزى سياسي
كبير معاصر. وكلما ضغطت الملزمة فكيتها على غرناطة، أصبحت الحملات
العسكرية أكثر تدميراً، والصراعات بين الجند أكثر تهديداً للشعب الأندلسي.
ولم يعد المغني العجوز في البيازين يغني كلمات الحب، بل شعر هجاء نراه في
قصائد «مراثي الأندلس لملك شاب»، و «مرثية الأندلس»، و «مرثية أخرى».
كما يرتفع صوت المغني في مجلس غرناطة نفسه، في نشيد رائع «أنشودة للكفاح
دون جدوى»، يقطر دماً من كل الجروح التي تفتحها الحروب بين البشر.
وقصائد «زجل باب البنود»، مثلها قصائد «البيازين أيتها الجيفة»، و «لعنة
البؤس». . . جميعها تفضح الظلم في قناعه القديم أو الحديث:

أعترض إني أعترض
لأجل الحب الشهيد
من أجل أقواه بلا قبل
للأجساد الممزقة أشلاء
ضد المشنقة والطاعون.

حب عذري

وإذ يتمثل آراغون أبعد من تقاليد «القصيدة العمودية»، والهجاء السياسي، وفي معرفة استثنائية بمختلف أصول النظم العربي، لم يعد بحاجة بعدها إلى أن يغير كثيراً في إيقاعاته الخاصة. كان تروبادوره الأندلسي ذا بعد مزدوج، يحقق فيه امتزاجاً عفوياً للاحساس الإيقاعي للمدرسة البدوية والشعر الشعبي للأندلس المسلمة. يفكر برصانة، مثيراً جملة من القضايا، لديه الموهبة الفائقة في خصب معرفته بالعبارة الشعرية، مع قدرة عجيبة على الارتجال.

ليس عبثاً أن يقدم لنا آراغون هذه المرأة المزدوجة التي تتضاعف فيها إلى مالا نهاية صورة الواقع القديم الذي يبعث أماناً حياً. إن الشعر فن جميع أشكال التحولات الممكنة. إنه يعبر الأجيال راصداً مشاعر مجتمع في طريق تحوله المستمر. في الصوفية، قد يقول الحبّ الإلهي عبره كلمات غريبة على الدين. وكشعر دنيوي، يضع أماناً شخصياً بلا هوية، يخاطبون الإله دون أن يردعهم رادع.

فهل كان آراغون محتاجاً إلى أن يحشر مجنون غرناطة، الشاعر الجوّال، كي يعظم الحبّ، بعد أن أجلي الإيقاع العربي والنغمة الأندلسية السبيل أمام مقاصده الواضحة بما فيه الكفاية؟

لم يكن باستطاعته من غير شك، في تعبيره عن أفكاره حول المستقبل الإنساني، أن يرضى الدخول في ذلك ويبيده مفتاح وحيد.

ويحسّ آراغون عميقاً مغزى التطورات الفكرية وإشراقاتها الفجائية، بشكل يتمنى معه أن يكون ذلك المستقبل قطيعة، بدل أن يظلّ خاضعاً للتطور الطبيعي البسيط، قطيعة تفسح مكان الصدارة لبلوغ كمال أعمق في إنسان المستقبل الجديد. وغني عن القول، إن هذا التجاوز يفترض انسجاماً سعيداً ومثالياً بين العلم العصري والتراث الأقدم.

ويطوّر الحب الذي كان يتغنى به شعراء القبيلة النيلية، بني عذرة، كما هو عليه في أيامنا، مفهوماً متقدماً للسعادة، مستقلاً عن المادة الشعرية التي هي وسيلته. وما يهمنا هنا، هو المغزى المتغير للدراما الداخلية للإنسانية التاريخية. ودون أن ترفض تماماً، كما فعل عام ١٩٢٦، الناقد والكاتب المصري الكبير الدكتور طه حسين، الشعر العربي الذي يسبق القرن السابع، والذي يشك بصحة وجوده، ولا قيمة تاريخية عامة له - إذ لم تكن لأيام العرب سوى أهمية محلية ضئيلة - فإنّ بإمكاننا أن نسجل التأثير العجيب الذي مارسه ذلك المفهوم في الحب العذريّ على أجيال من الشعراء، من دانتى إلى بيتاركو، ومن شكسبير إلى هنري هين وغوته، ومن جامي إلى كريتيان دوتروا وسرفانتس.

يقول شارل بلات في كتابه «اللغة والأدب العربي»: ^(١)

«كان نظم الشاعر البدويّ الغزليّ مخصصاً بشكل عامّ، بأكمله، لامرأة وحيدة يحبها حباً عفيفاً، يغني حبه التعيس مثل كل حكايات الحبّ العربية، ويعبر عن لواعج نفسه ويأسه وآلامه، ثم ينتهي الأمر به إلى أن يصاب بالجنون...»

ومما يثير الفضول، أن ذلك الحبّ العفيف الأفلاطوني، الذي قد يكون ذا أصل يونانيّ، أصبح عنصراً تقليدياً ألهم أعمالاً صوفية وروائية، ثم انتقل إلى إسبانيا، ومن هناك، امتد أثره بشكل مؤكد إلى الحبّ النبيل في عصورنا الوسطى. إن ذلك على جانب عظيم من الأهمية، لكنه يطرح سؤالاً محيراً دوماً: من المسلم به أن بعضاً من أولئك العشاق لهم وجود تاريخي، مثل كثير وجميل، لكن البعض الآخر، بخاصة قيس، الملقب بمجنون ليل، كانوا أشخاص روايات، وفي ذلك صعوبة للدراسة الشعر المنسوب إليهم، لأنّه من نظم شعراء مزيفين في عصور مختلفة».

(١) منشورات آرمان كولان، باريس، ١٩٥٢، ص ٨٢-٨٣.

وقد تحوّل الحب العذريّ بتحوّل المجتمع . إذ ظلت القصيدة الجاهلية تحتفظ بآثرها في رحاب المدينة المنورة الجميلة، لكن الحبيبة، التي ظلت «ظاعنة»، لم تعد بدوية ترحل مع مضارب قبيلتها في ألم الفراق، بل سيدة نبيلة في البلاط .

وبلاحظ شارل سالفرانك :^(١)

«لقد واكب الحبّ العذري في المشرق التطور نفسه الذي نعرفه لسيرة عنتره، والتي كانت آخر رواية لها معاصرة لكريتيان دوتروا . إذ نذر عنتره شجاعته لبّ عبلة^(٢)، بصرح دوماً أنه باسمها يحقق النصر . وهناك تشابه عجيب، بشكل خاص، بين سيرة عنتره ورواية «لانسلوت» لكريتيان دوتروا، وكذلك نستغرب تشابه روايته «بيرسيفال» ومجنوني نظامي وجامي، حيث ترتفع فروسية الحبّ السماويّ بفروسية أسمى حبّ على وجه الأرض . كان التحوّل متزامناً حقاً في فرنسا، وفي بلاد فارس . لانسلوت وعنتره، بيرسيفال والمجنون، جميعهم أخوة يتشابهون بغرابة، على أنّ أولئك من بريتانيا، وهؤلاء من بلاد العرب أو بلاد فارس، وقد عرفنا الصداقة الكبيرة التي كانت تربط، في ذلك العصر، برغم معاركهما أو بسببها، ريشارد قلب الأسد، المسيحي نصف البروفنسالي، وصلاح الدين المسلم في مصر .»

ابن حزم، منظر الغزل الاندلسي

في تفسيره لمفهوم مماثل عن الحبّ والشعر في جنوب فرنسا، من بداية القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الرابع عشر، استخدم رينيه نيللي، في أطروحته النهائية حول «شعر الحبّ عند التروبادور»، المنهج الاثنوغرافي لكشف

(١) «الحب في الشرق والغرب»، في مجلة «الاسلام والغرب»، «دقاتر الجنوب»، ١٩٤٧، ص ١٠٤-١٠٦ .

(٢) كما نذر إيريك شجاعته لحبيته في رواية كريتيان دوتروا الأولى «إيريك وإينيد»، التي كتبت عام ١١٦٢ .

أوجه التشابه وما بقي منها في الفولكلور الأوروبي من ميثولوجيا الحب.
ويكتب قائلاً: «يلدو الغزل العربي مجموعة موضوعات ومواقف شعرية
مألوفة، تتغنى بالمرأة ويجوهر العاطفة التي تبعثها فينا، وتعاليم أخلاقية
أرسطوقراطية ذات علاقة بالحب، وأخيراً، سمات من أخلاقيات الفروسية،
موضوعية في مبدئها ومألوفة اجتماعياً، لكنها أضحت بدورها مادة أدبية. وهكذا
لا يقدم لنا الأدب معلومات عن مفاهيم العرب الفلسفية والدينية بخصوص
الحب فقط، بل طبيعة تقاليد الفروسية التي انتشرت بفضل الحكم والأمثال -
التي ينظمها الشعراء أو يبدعونها - في جميع الأوساط الاجتماعية تقريباً. ونجد
من السمات المشتركة بين الحب الأندلسي والأوكسيتاني، التي ذكرها آ. ر.
نيكل: استخدام الرسول بين المحبين، وكاتم الأسرار، واستعمال الخاتم
للدلالة على الحب والارتباط به، ومنح الحببة اسماً غير اسمها الحقيقي،
والالتزام بعدم التحدث عنها إلا بصيغة المذكر («مولاي»)، ووصف دائم تقريباً
لاطار ربيعي من الأزهار والعصافير. لا يتفق مع أي نوع من التصعيد
الحقيقي للغريزة الجنسية، إنما يرتبط حسب قول الفقيه الأمريكي، بخاصة
لاطار ربيعي، بمعتقدات عامة جداً، وممارسات طالما كررتها شعوب عديدة،
بشكل لا يمكننا معه أن نبني عليها علاقة ترابط واضحة حاسمة. لكن من
بينها عناصر أخرى، تبدو لنا على عكس ذلك - مثل التقسيمات الثلاثية
للحب، ونظرية القلب الذي يمكن فصله ومبادلته بآخر، وتعظيم قدر المرأة،
وخضوع العشيق المطلق لسيدة قلبه، والتعبير عن الوله العميق، وفكرة الموت
حياً. - جميعها يمكن أن تشكل جوهرًا مشتركاً بين الحب العربي والحب
البروفنسالي. - ونستطيع تصنيفها في ثلاثة أقسام كبيرة، حسب كونها تخص
جوهر الحب نفسه، أو السلوك الخلفي والموضوعي للعشيق، وأخيراً الوسط
الديني أو الصوفي الذي تتخذ العاطفة فيه مظهرها المثالي»^(١).

(١) رينيه نيللي: «الحب عند التروبادور» مكتبة الميريديونال، تولوز، ١٩٦٣، ص ٥٢.

لقد تمت عقلنة الحبّ الغزلي الأندلسي، إذا صح القول، في كتاب دقيق الملاحظة والتحليل، مما يجعل منه مرجعاً في الأدب العالمي، لعالم اللاهوت الشهير ابن حزم، وهو «طوق الحمامة في الالفه والآلاف»^(١).

وقد نشر المخطوط الوحيد لطوق الحمامة، المحفوظ في مكتبة جامعة ليد Leyde وللمرة الأولى، العالم المستشرق دوزي. كما ترجم فصلاً منه في كتابه «تاريخ مسلمي إسبانيا»^(٢) وكان علينا الانتظار حتى عام ١٩١٤، لكي ينشر الأستاذ د. ك. بيتروف، من جامعة سان بيترسبورغ، طبعة غير كاملة للمخطوط الأصلي. ثم أكملت هذه الطبعة مع تصحيحات قيمة قام بها عدد من كبار المستشرقين، أمثال المجريّ غولزهر، والألماني بروكليمان، والفرنسي ويليام مارسيه. وفي ١٩٣١، قام دارس الرومانيات والمستعرب، الأستاذ في «المعهد الشرقي Oriental Institute» لجامعة شيكاغو، بترجمة الكتاب إلى الانكليزية، مع مقدمة يعود فيها بالتفصيل إلى نظريات قديمة لمستعرب إسباني هو ريبيرا، وعلماء أمثال سيسموندي وفورييل وفون شاك، ممن حاولوا إثبات كون الشعر البروفنسالي إرثاً للشعر العربي الأندلسي.

ثم عرفنا ترجمات أخرى لطوق الحمامة: في ليد، عام ١٩٤١، قام ماكس فاسيفايلا بترجمته إلى الألمانية، وعام ١٩٤٧، نقله إلى الإيطالية دون نص عربي يرافقه، الأستاذ فرانسيسكو غابرييل من جامعة روما، وظهر في الوقت نفسه النصّ الفرنسي والعربي في الجزائر بفضل ليون بيرشيه. كما ظهر أحدث نص للكتاب بالاسبانية عام ١٩٥٢، في مدريد، بإشراف المستشرق الكبير ي. غارسيا غوميز.

(١) نشر النص العربي مع الترجمة الفرنسية، مع مقلمة وملاحظات كتبها ليون بيرشيه. دار كاربونيل، الجزائر، ١٩٤٩.

(٢) دوزي: «تاريخ مسلمي إسبانيا» (مكتبة ومطبعة بريل، ليد، ١٩٣٢) المجلد الثالث ص ٣٣٢ - ٣٣٦.

وابن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٤م) هو إحدى الشخصيات الأشهر في الأندلس المسلمة في القرنين العاشر والحادي عشر. كان شاعراً وفقيهاً، وعالم لاهوت، وعالم منطق، وسياسياً ومؤرخاً، وناقداً دينياً وعالم أخلاق. ويروى أنه كتب بخط يده قرابة أربعمائة كتاب تشمل أكثر من ثمانين ألف ورقة، لانعرف منها سوى حوالي أربعين عنواناً، ذكرها في قائمة المستعرب الاسباني الكبير ميغل آسين بالاسيوس، في دراسته الشهيرة: «ابن حزم القرطبي وتاريخه النقدي للفكر الديني» (خمس مجلدات، مدريد، ١٩٢٧).

و«طوق الحمامة» هو واحد من أعمال ابن حزم أيام شبابه، فقد كتبه وهو في سن الخامسة والعشرين في منفاه بخاتيفا Jativa كان ذلك عصر الصراعات الداخلية في اسبانيا الأندلس، والتي انتشرت في الاقاليم المستقلة عن السلطة المركزية (لصالح الثورات البربرية ضد السلطة الأموية).

وأمضى علي بن حزم، كابن وزير أموي، طفولته في بلاط قرطبة، وكان عليه أن يغادره بعد موت أخيه عام ١٠١٢، فالتجأ إلى ألمرية ثم إلى بالانسية، والقي عدة مرات في السجن بسبب إسهامه في إعادة السلطة الأموية التي أسقطها البربر. وصار وزيراً للخليفة عبد الرحمن الخامس الذي ماكاد يعتلي العرش حتى اغتيل، فلجأ ابن حزم عام ١٠٢٢ إلى خاتيفا. وفي هذه المدينة ألف كتابه «طوق الحمامة». وهو مجل في ثلاثين فصلاً، ولادة وتطور مشاعر الحب، وطبيعته، وشروط تألقه، والغيرة، والفراق، والاخلاص، واتتلاف القلوب، والعفة. . وقد طرحت هذه الموضوعات كلها على شكل مقالات قصيرة تذكرنا «أفكار» باسكال، تتخللها النوادر الفكاهة والقصائد المقتبسة من شعر ابن حزم نفسه.

ولم تكن النظرية المثالية في الحب، حسياً يعالجها ابن حزم جديدة على

الأدب العربي،^(١) لكنها الأهم نظراً لما تعرضه من بهاء الحضارة الإسلامية في إسبانيا القرن الحادي عشر. و «طوق الحمامة» بعيد عن تقاليد «رسائل» الحب، على طريقة أهل العراق والشام، فهو يقدم لنا معلومات عن طبائع وأخلاق الفروسية، وتعاليم الأخلاق الارسطوقراطية لأهل الأندلس. ويصنف ابن حزم بين تلاميذ محمد بن داود الأصفهاني (المتوفى عام ٩٠٩)، والذي يعد مؤلفه الرائع «كتاب الزهرة» مقطعاً ملحمياً موسعاً يتغنى شعراً ونثراً بمثال الحب الافلاطوني الذي يتخذ نموذجه في الحب العذري. وفي هذا المؤلف يلخص ابن داود الاسطورة الافلاطونية في «المأدبة» ثم يكتب قائلاً: «يروى أيضاً عن أفلاطون أنه قال: إني لا أدرك ما هو الحب، لكنني أعلم أنه جنون إلهي ليس لنا أن نمدحه أو نذمه.»

وتلتقي مفاهيم الحب عند ابن حزم مع آراء ابن داود الى حد بعيد: «يظن بعض معتقي الفلسفة أن الله قد خلق كل نفس وأعطاهها شكلاً كروياً، ثم قسمها إلى نصفين، جاعلاً كل نصف في جسد». وهكذا لا تكون حواء الا قسماً من جسد آدم نفسه. كما يذكرنا العالم القرطبي أن فكرة سبق وجود الأرواح تؤكدتها الآية القرآنية: «والله خلقكم من نفس واحدة».

وهناك دراسات قصيرة، تتخللها ذكريات خاصة بالمؤلف، وفصول قصيرة محددة ذات غنى سيكولوجي كبير توضح لنا في «طوق الحمامة» كيف يمكن أن يفتح الحب بسبب منام نحلمه، أو مجرد وصف للمحبوب، أو نظرة بسيطة. هنالك أيضاً من لا يعشقون الا بعد وقت طويل، وأولئك يتعلقون

(١) في مقدمته للترجمة الفرنسية لـ «طوق الحمامة» يذكر ل. بيرشيه أنه قبل ابن حزم ألف الجاحظ مقالة: «في العشق والنساء»، نجدتها في الجزء السابع من «الرسائل»، طبعة القاهرة، مطبعة التقدم، ١٣٢٤ هـ وفي القرن العاشر، كان هذا موضوع إحدى «رسائل» إخوان الصفا، وفي العصر نفسه تقريباً، عالجها المسعودي أيضاً في كتابه «مروج الذهب».

بإحدى الخصال، ثم لا يريدون أياً مما يخالفها فيما بعد.. وهكذا يكتشف ابن حزم نظرية الوجد «التبلر» قبل عدة قرون من ستانندال.
يكتب قائلاً:

«إن للحب حكماً على النفوس ماضياً، وسلطاناً قاضياً، وأمرأ لا يخالف،
وتحداً لا يعصى، وملكاً لا يتعدى، وطاعة لا تصرف، ونفاذاً لا يرد، وأنه ينقض
المبرر، ويحل المبرم، ويحل الجامد، ويحل الثابت، ويحل الشغاف، ويحل
الممنوع، ولقد شاهدت كثيراً من الناس لا يهتمون في تمييزهم، ولا يخاف عليهم
سقوط في معرفتهم، ولا اختلال بحسن اختيارهم، ولا تقصير في حدسهم، قد
وصفوا أحبباً لهم في بعض صفاتهم، بما ليس بمستحسن عند الناس، ولا
يرضى في الجمال، فصارت هجيراهم، وعرضة لاهوائهم، ومتهى
استحسانهم، ثم مضى أولئك إما بسلو أو بين أو هجر، أو بعض عوارض
الحب وما فارقهم استحسان تلك الصفات، ولا بان عنهم تفضيلها، على ما هو
أفضل منها في الخليفة، ولا مالوا إلى سواها، بل صارت تلك الصفات
المستجادة عند الناس، مهجورة عندهم، وساقطة لديهم، إلى أن فارقوا الدنيا
وانقضت أعمارهم، حينئذ منهم إلى من فقدوه، وألفة لمن صحبوه. وما أقول إن
ذلك كان تصنعاً، لكن طبعاً حقيقياً واختياراً لادخل فيه، ولا يرون سواه،
ولا يقولون في طي عقدهم بغيره.

«وإني لأعرف من كان في جيد حبيبه بعض وقص، فما استحسن أغيد
ولا غيداء بعد ذلك. وأعرف من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر، فما
أحب طويلاً بعد هذا. وأعرف أيضاً من هوى جارية في فمها فوه لطيف، فلقد
كان يتقدر كل قم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة. وما أصف عن
منقوصي الحظوظ في العلم والأدب، لكن عن أوفر الناس قسطاً في الإدراك،
وأحقهم باسم الفهم والدراية.

وعني أخبرك أني أحيت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسننت

من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه».

ويكتب ابن حزم عن جمال الجسد، متمثلاً بذكرياته عن «فيدر» لأفلاطون: «وأما العلة التي توقع الحبّ أبداً في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه، فإن ميزت وراءها شيئاً من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة. وإنّ للصور لتوصيلاً عجيبياً بين أجزاء النفوس النائية».

إن أهمية هذه التأكيدات التي تبدو لنا اليوم غثة جداً، هي أنّ أفلاطونية ابن حزم، في إخفائها للجسدي تحت حجاب روحي كثيف قوي، تطور مفهوماً خاصاً للحب، يمثل «حالة استمتاع روحي لاتصال النفوس». وهو يعرف الوصل بين المحبين بأنه:

«حظ رفيع، ومرتبة سرية، ودرجة عالية، وسعد طالع. بل هو الحياة المجددة، والعيش السني، والسرور الدائم، ورحمة من الله عظيمة». ويرى العالم المستشرق روجيه آرنالدز، الاستاذ في كلية الآداب في ليون، أن ابن حزم قد اكتشف أيضاً خصالاً يضعها علم الطبائع المعاصر في المقدمة، مثل ظاهرة «القناعة الموروثة».

وإذا ماعدنا إلى فصل هام من «طوق الحمامة» عن «البن»، «شقيق الموت» فسوف نلاحظ دقة الملاحظات، وشاعرية الأبيات التي ترافقها وتشكل بذاتها عناصر إيضاح، كان لطابعها الرومانسي، وموسيقاها الموحية أثر بين على مؤلف «مجنون إلسا».

ونرى بعضاً من تلك القصائد مبعثرة بين التحليلات لمختلف أشكال الفراق الذي قد يعانيه المحبون. عن البن الذي يسببه الموت؟ يكتب ابن حزم:

«وهو المصيبة الحالة، وهو قاصمة الظهر، وداهية الدهر، وهو الويل،
وهو المفطي على ظلمة الليل، وهو قاطع كل رجاء، ومأحي كل طمع والمؤيس
من اللقاء. وهنا حادث اللسان، وانجذم حبل العلاج، فلا حيلة الا الصبر
طوعاً أو كرهاً. وهو أجل مايتلى به المحبون، فما لمن دهي به الا النواح والبكاء
الى أن يتلف أو يمل. فهي القرحة التي لاتنكى، والوجع الذي لايفنى، وهو
الغم الذي يتجدد على قدر بلاء من اعتمدته».

ولنقرأ القصيدة المأساوية التي يسميها أراغون في «مجنون إلسا»: «زجل
حقيقي حتى الموت» فسوف نجد قرابة في المضمون، وحكمة شبيهة بما عند ابن
حزم:

ذاك الذي يموت المأ
يرى العالم من دونك خداعاً وسراباً
ولا يبصر فيه غير ألوانك
ويكفيه أنه قد ذكر اسمك
سعيد من مات حباً

وقد أحب ابن حزم في شبابه، ويكل جوارحه، شابة اسمها «نعم»
اختطفها منه القدر. وهو يعترف قائلاً:

«وماطاب لي عيش بعدها، ولا نسيت ذكرها، ولا أنست بسواها. ولقد
عفى حبي لها على كل ما قبله، وحرم ما كان بعد، وما قلت فيها:

مهذبة بيضاء كالشمس ان بدت
وسائر ربات الجمال نجوم
أطار هواها القلب عن مستقره
فبعد وقوع ظل وهو محوم
رقلت أيضاً:

كأنني لم آنس بالفاظك التي
على عقد الالباب من نوافث

ولم أتحكم في الأمانى كأنني
لافراط مالحمت فيهن عابث
ولنعد إلى «زجل حتى الموت» :
سعيد من غدا أصم
على غناء ليس عن حبيبه
وأعمى لا يرى النهار بعدك
ليغمض عينيه على مراك وحدك
سعيد من مات حباً .

العشاق ، مؤمنون وزنادقة

تلك هي الأفكار التي نجدها عند طائفة كاملة من «مؤمنى الحب» في المشرق . نعرفها أولاً عند ابن داود الأصفهاني ، وهو من أصل فارسي كما يشير اسمه ، وقد ذكرنا له «كتاب الزهرة» زبدة أعماله ، وقمة النظرية الافلاطونية مما كتب بالعربية عن الحب . وفيما بعد ، عند أحمد الغزالي ، الصوفي الفارسي (المتوفى في ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م في قزوین) ، نكتشف الموضوع القديم للفراشة التي يجذبها اللهب ، والشيطان يقهره الحب .

وهاكم كيف يعرض الغزالي موضوع الفراشة ، في كتاب له بالفارسية ترجمه هيلموت ريتز ، وعنوانه «سوانح العشاق» :

عندما يكون الحب حقيقياً ، يصبح العاشق غذاء المعشوق ، وليس المعشوق غذاء العاشق ، لأنَّ المعشوق لا يمكن أن تحويه قدرة العاشق [. .] كما الفراشة تعشق اللهب ، فيغلو غذاءها طالما ظلت بعيدة نور ذلك الفجر . وهي الإشارة المسبقة لاشراقة نور الصباح تجذبها وتحضنها ، لكنَّ عليها الاستمرار في طيراتها حتى تصل إليها . وعندما تصل إلى اللهب ، لاتعود هي من تتقدم في اللهب ، بل هو الذي يتغلغل فيها . ولا يعود اللهب غذاءها ، بل هي غذاؤه . وهنا سرّ عظيم . في لحظة خاطفة ، يصبح ذاك عشقها وكمالها .

ويردد ابن حزم صدى أفكار معلميه ابن داود والغزالي ، في قصيدة خصّ به حبيبته «نعم» في «طوق الحمامة» :

سبى مهجتي هواه وأودت بها نواه
كأنّ الغرام ضيف وروحي غدا قرأه

وترتكز فكرة الكمال التي يطرحها اتحاد العاشقين ، في جوهر الدين الاسلامي ، على اتحاد المعنى الظاهر والمعنى الباطن للجمال . فالعاشق يتأمل نفسه في معشوقه ، فيكشف هذا حجابيه ، ويظهر جماله عين من يراه . وهكذا يحقق الاتحاد تحولاً في العاشق والمعشوق بجوهر الحبّ النقي ، دون حاجة إلى حلول إلهي في الانسان ، كي لا يعزى الحبّ إلى الله ، ويساء بذلك إلى مفهوم الأحدية المجرد في الاسلام .

نستطيع هنا أن نفهم سبب الحكم على صوفي فارسي آخر ، هو ابن منصور الحلاج ، كان أيضاً يبشر بعقيدة الحبّ ، وقد عرفنا على حياته وأعماله لويس ماسينيون ، اذ حكم عليه بالموت ، بتهمة الزندقة ، ابن داود نفسه الذي كان قاضي قضاة بغداد .

والحلاج واحد من أعظم الشخصيات الصوفية ، ولد في طور من اقليم فارس ، في الجنوب الغربي من ايران ، عام ٨٥٧ . وبعد أن أنهى دراساته ، راح يبشر بعقيدته التي ترى أن الاتحاد بالاله يتم عبر الحبّ الذي يحوّل الكيان ويرفعه الى مقامه الأسمى . فصاح القائمون على الشريعة باللفضيحة واتهمه البعض بافشاء الأسرار الالهية ، وإذاعة «نظام الأسرار» على العامة ، وأكد آخرون أن نظريته في الحبّ تؤدي إلى نوع من الوثنية متعددة الآلهة ، إذ تخلط اللاهوتي بالبشري وتجعل عقيدة الاسلام في خطر .

وسجن الحلاج عام ٩١٥ ، ونفذ فيه حكم الاعدام ، في آذار من عام ٩٢٢ . وقد كان الحلاج «باطنياً» ، بينما ابن داود وابن حزم من «أهل الظاهر» . كانت «الظاهرية» موجودة أصلاً في الاسلام ، ثم جعل منها مدرسة

شرعية، أسسها داود بن خلف الأصفهاني (المتوفى عام ٨٨٣). وهي منهج في التفسير الفقهي للقرآن. لاتعترف الا بحرفية ملجاء في النصوص المقدسة، وتأخذ بالصفات الالهية التي على ألسنة البشر. وترفض القياس بالرأي، والأخذ بالقياس، متمسكة بالمعنى «الظاهر» للقرآن، ويحدث نبي الاسلام.

الأورثوذكسية الدينية والانحطاط

كان فضل ابن حزم وأصالته فقيهاً ومفكراً يتمثلان في دفاعه، في جميع مؤلفاته، ضد ضيق أفق المذهب المالكي الذي يتضح لنا دوره في إسبانيا المسلمة، في كتابات ليفي - بروفنسال: «كانت الدولة الاسلامية الاندلسية تبدو بذلك، منذ نشوئها البعيد، مدافعة وحامية لأورثوذكسية دينية متعصبة، تتحجر تدريجياً في احترام أعمى لجمودها...»^(١)

... ومنذ بداية القرن التاسع، أصبح المذهب المالكي مذهباً رسمياً لمملكة قرطبة، والأغلبية من أعيانها، ونصب الفقهاء الأندلسيون أنفسهم حماة مدافعين عن هذا المذهب الضيق الذي لم يطل أمدته حتى صار جموداً واضحاً للعيان»^(٢).

ويستحيل علينا هنا الدخول في تفاصيل مناقشات ابن حزم لهؤلاء الفقهاء المالكيين، الذين كان يفوقهم بمعارفه الواسعة وعلومه الاسلامية، ومعرفته بالديانات الأخرى وبالفلسفة اليونانية. كانت كتب أفلاطون وأرسطو وغاليان، قد ترجمت الى العربية في بغداد، ونقلت إلى إسبانيا، وتمت دراستها ونسخها ومناقشتها. كما كان ابن حزم ذا اطلاع أيضاً على تيار الحركة الفكرية في أوروبا المسيحية.

ومن الغريب، أن نشأت سلطة الخلافة في المغرب وانقسامه الى ممالك صغيرة سيطرت عليها الأحلاف الأندلسية، والبربر والعبيد، قد تزامن مع عصر ذهبي للشعر العربي في إسبانيا.

(١) ليفي بروفنسال، «تاريخ إسبانيا المسلمة»، المجلد الأول، ص ١٤٠.

(٢) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ٤٧١.

وتجتمع «المجددون» في حلقة أدبية، وعلى رأسهم ابن حزم وصديقه الكاتب الكبير ابن شهيد، الذي كان منهجه الجمالي يقضي بترك التقليد الباهت لشعراء الجاهلية وصلب الاسلام، والتغني بالحب حسب معايير الحياة التي تفوق في سحرها وجمالها هنا في الأندلس ما هي عليه في الجزيرة العربية بالقرن السابع.

وينحصر ابن حزم في «طوق الحمامة» قصيدة عنوانها «مقدمات الاتحاد» لتبشير السعادة التي تمنح القلب ارتياحاً لا يوصف:

جری الحب مني مجرى النفس
وأعطيت عيني عنان الفرس
ولي سيد لم يزل نافراً
وربما جاد لي في الخلس
فقبلته طالباً راحة
فزاد أليلاً بقلبي اليبس
وكان فؤادي كنبت هشيم
يبس رمى فيه رام قبس
ويقول في القصيدة نفسها:
وياجوهر الصبن سحقاً فقد
غنيت بياقوتة الاندلس

ويتشبه ابن شهيد أيضاً، كما يفعل المجنون الاندلسي في «مجنون إلسا» عند آراغون، بالشاعر الجاهلي امرؤ القيس، ولكن كي يسخر من السجع، النثر المقفى الذي يراه معيقاً للفهم.

في عصر ازدهار الخلافة الاموية في الاندلس، وخلال أربعة قرون تلت الفتح العربي، كان الشعراء الاندلسيون الاوائل يكتفون بتقليد نماذجهم المشرقية في العراق والشام.

وبدءاً بالقرن العاشر، ظهرت دواوين شعرية ومختارات أندلسية تماماً، من بينها أشعار المعتمد وابن زيدون وابن عمار وابن خفاجة، وابن حمد يس، وأبي الوليد الحميري، والفتح بن خاقان، وابن بسام وابن الأبار.

أما الشعراء الذين يمكن مقارنتهم بأهل المشرق، ويتميزون عنهم مع ذلك بصفات أندلسية خاصة، فيظهرون أساساً في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر. أولهم أبو عمر ابن شهيد، في كتابه «رسالة التوابع والزوابع»، النموذج الأول لـ «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، والتي سبقت «الكوميديا الإلهية» لدانتي. ثم يأتي ابن حزم في «طوق الحمامة». ويمكن أن تعد مقدمة أبي وليد الحميدي في أحد كتبه بياناً للشعر العربي الأندلسي.

«لطالما شدت انتباهنا أشعار أهل المشرق حتى ما عادت أخيراً تجذبنا أو تبهرنا ببهرجها. وأصبح بإمكاننا تجاوزها، إذ لسنا بحاجة للرجوع إليها، بعدما أصبح لأهل الأندلس كتابات من الشر مذهشة وقصائد أصيلة في جلالها. وأهل المشرق، برغم عنايتهم بتأليف الأشعار، وكتابة تاريخهم، يخدمهم في ذلك طول مدة معرفتهم باللغة العربية، لا يبلغون مرتبة تجعلنا نرى في تصانيفهم التشبيهات المعادلة للوصف الذي أجده في مؤلفات أهل بلدي...».

ويعود الفضل إلى ابن شهيد وابن حزم في رفع وصاية شعر صدر الإسلام على الأندلس.

كانت ردة الفعل ضد مركزية الخلافة الأموية، وضد بحور الشعر العربية الكلاسيكية، متلازمتين مع تحرر العادات الأخلاقية في إسبانيا المسلمة. فالعناصر الشعرية المأخوذة عن المشرق منذ وقت طويل، راحت تنهل صورها من واقع الأندلس.

كان التعرف على شعر الجاهلية، في كونه يمثل لمعاصري ابن حزم لقاء

بعالم وثني ماتت آلهته، أمراً يجب تجاوزه والاستعاضة عنه بعقلانية إنسانية، كان رائدها في اسبانيا أفكار ابن سينا وابن النفيس.

ونفهم ضمن تلك الظروف نوعية الحذر الذي كان يحس به كل من الغزالي وابن حزم حيال ذلك الشعر، الذي كان ينقصه إلهاً واحداً، لا يقبل مع وجوده آلهة أخرى.

لكن ابن حزم كان في صراع مع أتباع المذهب المالكي، ولكونه من «أهل الظاهر»، فقد كانت مفاهيمه الدينية أكثر وضوحاً لعامة الناس من فذلكات لاهوتي عصره، كما كانت نظرياته السيكولوجية والأخلاقية في «طوق الحمامة» تراعي ما يأمر به الدين - إذ يختتم «طوق الحمامة» بفصل عن فضائل العفة - وقسماً دنيوياً تماماً، دون مبالغة زائدة.

وقد تطور الشعر الديني على الصعيد الأدبي، تحت تأثير الصوفية؛ لكنه نادراً، إن لم نقل أبداً، ما أبدع أشكالاً أصيلة. كان يستعير صوره باستمرار من الشعر الدنيوي. كما كان الاهتمام بالشعر العربي القديم مطلوباً للحاجة إلى الضبط اللغوي، وإلى شرح القرآن. وكان كبار النحاة وفقهاء اللغة، حتى عصر الغزالي وابن حزم، يكفيهم الرجوع إلى أشعار الجاهلية. لكنهم لم يعودوا قادرين بعدها على إنكار وتجاهل الطابع اللاديني، أو حتى المنافي للدين، في عالم الشعر.

كيف أمكن، منذ ذلك العصر، حل مسألة التناقض القائم بين الحاجة إلى الانعتاق من قيود الدين التي تفرضها سلطة جامدة - كفقهاء المذهب المالكي - وضرورة تجديد الموضوعات الشعرية، مما تفرضه الحياة؟ ألا يتلزم التحرر من سلطة قاهرة، بشكل عام، مع التحولات الثقافية الكبيرة؟

عندما أرادت حركة «الأنسنة Humanisme» في عصر النهضة الأوروبية، أن تتحرر من قيود إكليريكية العصور الوسطى، فإنها عادت بشكل طبيعي إلى

وثنية العالم القديم . أما عرب الأندلس ، زمن ابن حزم ، فلم يكن باستطاعتهم العودة إلى عصور الجاهلية البدوية . فعمدوا إلى إسقاط أضواء مثل ثقافتهم التي كانوا قد توارثوها ضمن مجتمعهم نفسه الذي كان أقل جموداً وأكثر انفتاحاً .

زد على ذلك ، أن مجاورتهم المباشرة للعالم المسيحي ، الذي كان يدق بقوة أبواب السلطة في الأندلس ، خلقت بينهم وبينه تواصلاً متبادلاً في جميع مجالات الحياة . كانت لحظة عجيبة جداً في التاريخ . كان ثبات الأورثوذكسية الإسلامية يترافق مع عهد الانحطاط ؛ ومن خلال عناصر ذلك الانحطاط الديني والسياسي ، برزت عوامل جديدة لحضارة متقدمة . ويتضح ذلك بجلاء في مفهوم الحب العذري الأندلسي ، وفي ذلك الانتشار الواسع الذي لقيه خارج الحدود التي تطوّر ضمنها ، وقد اجتازها ليصل إلى البروفانس ، وإيطاليا وألمانيا ، وإلى كل مكان في أوروبا حتى بلغ الهند .

ويلاحظ المستشرق الجليل هيلموت ريتز :

«يتشكل لدينا انطباع عام ، بأن حياة المسلمين في العصر الوسيط كانت أكثر رخاء من حياة المسيحيين في العصر نفسه ، تحت تأثير المثالية المسيحية ضيقة الأفق . هناك حيث نتعرف على سمات لادينية ، أو ضد دينية ، في الحياة ؛ نقرؤها في الشعر ، ونرى المرء يحدد موقفه من الدين بطرق مختلفة . ويترك الإنسان مباحج الحياة الدنيا أواخر عمره ، منصرفاً للعبادة في قصائد الزهد - كما فعل أبو نواس وأبو العتاهية - أو يتابع نضاله ضد المذاهب الدينية بحثاً عن تأكيد صلب للموقف الدنيوي ، «الدهري» غير الميتافيزيقي . تلك هي حال عمر الخيام ، على سبيل المثال ، كما نراها واضحة في الشعر الفارسي المسمى «الكلنديات» أو «الرنديات» وأشعار الزجل الأندلسي . يدافعون عن الحياة «النواسية» ضد الحلقات الدينية ، ضد الزاهد والفقيه ؛ ويتباهى المرء منهم بالذهاب إلى الحان في وضوح النهار ، بدل أن يذهب إلى المسجد . وطريقة أخرى لتجاوز التعارض بين الشعر الدنيوي والحياة النواسية ، هي التفسير المجازي للشعر «الدهري» .

وهكذا أصبح شعراء تقليديون مثل «حافظ» مقبولين حتى لدى الناس المتدينين، وغدوا بذلك ضمن حلقات التعليم التربوي^(١).
هو موقف شبيه بما يتخذه المجنون في «مجنون إلسا»، عندما يستشهد بأقوال ابن حزم بصوت جهور، كي يرد على الشتيمة التي رأت في حبه ووجده بامرأة حقيقية لونا من الالحاد. وعبره يقول آراغون:
«إن قلت لي إن حبا كهذا ليس حبا في الله؛ فدعني أروي لك ما يقول شاعر قرطبة عن امرأة أحببت لا كما نحب في الله القادر العظيم:
كنت أعرف أن هذا الحب أنقى من الماء، وأكثر شفافية من الهواء،
أرسخ من الجبال، أقوى من الحديد، وأشد التصاقاً من اللون بالأشياء الملونة،
أوثق من الحدثان بالأجسام، أبهر من ضياء الشمس، وأكثر حقيقة من رؤية العين، أبهى من لمعان النجوم، أصدق من القطا، وأدهش من الحظ، أجمل من الفضيلة، وأنعم من وجه أبي عامر، وأمتع من الصحة، أحلى من الأمان، وأقرب من الروح، وأحم من صلة القربى، وأبقى من نقش على حجر.

عن الرجل

كان المستشرق الاسباني ج. ريبيرا أول من بحث في التشابه الشكلي، إن لم نقل التواصل المتبادل، بين الشعر العربي الأندلسي وشعر التروبادور في البروفانس وأكيتانيا؛ في أبحاثه منذ عام ١٩١٢. ثم ظهرت في وقت أقرب دراسات لبعض الاختصاصيين، أمثال التشيكي نيكل، والفنلندي توليو-تالكرين، وبخاصة عالم الرومانيات الاسباني الشهير مينانديز بيدال، في كتاب له نشر عام ١٩٤١: «الشعر العربي والشعر الأوروبي».

(١) «هل كان للأورثوذكسية دور في الانحطاط؟»، مداخلة هيلموت ريتز في الندوة الدولية للتاريخ والحضارة الإسلامية. بورجو، ٢٥ - ٢٩ حزيران ١٩٥٦، نشرت في «الكلاسيكية والتدهور الثقافي للتاريخ الإسلامي» ميزونوف، باريس، ١٩٥٧، ص ١٧٣ - ١٧٤.

لكن مسألة الموضوعات والمضامين بقيت مفتوحة للبحث. ويرى أشهر عالين معاصرين بالشعر البروفنسالي، هما الألماني آيبل Appel، والفرنسي ألفرد جانرو Alfred Jeanroy، مع عدم نكرانها المطلق لنظرية التأثير العربي، أن شعر التروبادور يجب أن يرتبط بكل بساطة، ببعض المقطوعات الشعرية وحيدة القافية في الشعر اللاتيني للعصر الوسيط.

ولا يستطيع خصوم النظرية الأندلسية، بسبب جهلهم بالشعر العربي، أو عن عدم جهل؛ أن يفسروا ولادة الحب العذري في مجتمع إقطاعي مسلم، وسر انتقاله إلى المجتمع الإقطاعي المسيحي.

ويكتب ويلهلم شليف: «لا يمكنني الاقتناع بأن شعراً كالشعر البروفنسالي، يقوم برمته على تقديس المرأة، وعلى حرية كبيرة في السلوك الاجتماعي للمرأة، أمكن له أن يُستوحى من مجتمع كانت فيه النساء إماءً توصد دونهن الأبواب».

ويستغرب ألفرد جانروا، في كتابه «الشعر الغنائي عند التروبادور»، تلك «الانطلاقة الفكرية الوثنية، في بلاد وعصر تغلغل فيها المسيحية بعمق»:

«إنها تبدو في تعارض مطلق مع شروطها، بغض النظر عن شرح ظروف ولادتها. تتغلغل في مجتمع عميق في مسيحيتها، يراقب تطبيق الأخلاق فيه كهنوت متسلط بكل دقة؛ والروابط العائلية على أقوى ما تكون؛ وقانون مدني يجعل المرأة في أدنى المراتب؛ وأشعار تتجاهل، بل تطأ بقدميها، الظروف الاجتماعية تماماً كما تفعل بتعاليم الأناجيل، تُغني حياءً آثماً، زانية على الأقل في رغباتها؛ وتضع الرجل أخيراً تحت أقدام المرأة، بحيث لا يعود أكثر من دمية أو عبد».

إن هذه القضية المثيرة في الأدب المقارن هي أكبر مسألة لدى أصحاب الاختصاص. ونكتفي هنا بالإشارة إليها فقط، لنعود إلى الموضوعات الأدبية

الخاصة بالمعنى والمبنى ، والتي قدمت لأراغون نوعاً من أساس يرتكز عليه في تطوير مفاهيمه الخاصة عن الزوجين المتحابين ، ضمن المفهوم العربي للحب .
لقد أنجز الشعر العربي الأندلسي تلك المهمة الخارقة ، وهي تخلص الحب من القيود الدينية الخاصة بالعلاقة بين الرجل والمرأة . أما كون تلك المهمة المعجزة ذات أصل أندلسي فلا يزال مدعاة للنقاش .

ويتضح لنا من تحليل قصير لأناشيد المجنون في «مجنون إلسا» سبب عودة آراغون إلى الينابيع ؛ فقد ترك لأهل الاختصاص العناية بمناقشة تأثير البنية الشعرية «المقطع الشعري» للزجل على الشعر البروفنساوي - بخاصة على أول الشعراء التروبادور المعروفين : غليوم التاسع ، كونت بواتيه ودوق أكيانيا - وراح يتمسك بعناصر أيديولوجية الحب نفسها ، التي عبرت عنها الأغنية الشعبية الأندلسية ، الزجل .

ويحدثنا ابن خلدون أن الزجل صار بديلاً شائعاً للقصيدة العربية التقليدية . كان يشبهها في كون كل منها ذا تقسيم ثنائي ، يخصص القسم الأول منه للغزل ، والثاني لمذح شخصية معينة : «لقد صار أهل الأندلس بارعين في هذا النوع الجديد ، يتلوه كل واحد منهم ، متعلماً كان أم من عامة الشعب ، بسبب سهولة فهمه وحفظه» .

ويتبدى تأثير ذلك الشعر الغزلي في «مجنون إلسا» ، إضافة إلى الموضوعات المتأثرة بابن حزم ، في ذلك التعريف الرائع والدقيق للموسيقا الأندلسية التي يعود إليها آراغون ، مثلما يفعل مينانديز بيدال ، ليكتشف واحداً من مفاتيح تلك المسألة الواسعة حول مصادر بعض الأنواع الشعرية الأوروبية التي طوّرت فكرة الحب العذري في مواجهة المفهوم الجسدي الذي سيطر على العصور القديمة .
ويكتب مينانديز بيدال في بداية أطروحته :

«إني أعود إلى النظرية التي تنسب إلى أصل عربي أندلسي بعضاً من الجانب الغنائي في الشعر الروماني ، وهذا مما سوف نبحث فيه .

«وعند البحث فيما يقرب هذه النظرية مبدئياً من أذهاننا، يمكننا الاعتقاد بأن ذلك الشعر العربي الأندلسي الشعبي، الذي كان يغنى مع جوقة ورقص أيضاً - وذلك مامنحه قدرة على الانتشار - لم يكن سوى ظاهرة أعمق للمقدرة الموسيقية والشعرية والمشهد الممثل لدى أهل الأندلس. إن راقصات الأندلس في أيامنا هذه، على إيقاع الصنّاجات Castagnettes يزدن في أرجاء الدنيا شعبية أغاني إشبيلية، ورقصات مالقة، وكذلك الـ Rondenas والـ Pater-neras وما لست أعرف اسمه؛ يبدن كأنهن حفيدات شعب وثقافة فتيات قادش، اللاتي كن يرقصن، حسب وصف جوفينال، وأكتافهن المثيرة تهتز، وأذيالهن السمراء تدندن، ينثرن بعيداً، في روما تيتوس وتراجان، قصائد قادش الجميلة التي لم يكن الشبان الرومان يحملون تردادها. . هنا تماماً، وبشكل حقيقي، يجتمع في مظهر رائع الأمس واليوم اللذان يفصل بينهما عشرون قرناً من الزمن. لكن الحلقات الوسيطة تتكشف رويداً رويداً، إذا ما عرفنا الأغنية الأندلسية في القرن الثامن عشر، والسابع عشر والعصور السابقة - الأقل وضوحاً - حتى القرن العاشر والحادي عشر اللذين يلفتان انتباهنا بشكل خاص».

وقد درس مينانديز تأثير المقطع الشعري العربي الأندلسي، واستعمال أشكال الزجل التي نجد أول نموذج لها في بلد روماني، في أعمال أول شاعر غنائي نعرفه، غيلوم التاسع، دوق أكيثانيا، المعاصر لابن قزمان.

ويكشف ما يقوله هذا العالم عن تأثير الشكل الشعري العربي التشابه في المضمون مع الموضوعات الرثائية في الأدب الأوروبي، التي كان آرغون يحسها إحساساً فائقاً.

وتعدّ هذه الصفحات لمينانديز بيدال، والتي لم تترجم بعد إلى الفرنسية، من أبرز الصفحات في هذا الموضوع:

إن معارضة العديد من العلماء في قبول تأثير الأغنية العربية الأندلسية

على الشعر الغنائي الروماني البدائي ، تستند على حكم مسبق متجذرة أصوله :
الاعتقاد الخاطيء بغياب التواصل الثقافي بين هذين العالمين ، المسيحي
والإسلامي .

«ودون أن ندخل في مناقشة ذات طابع عام ، ضد هذا الحكم المسبق ،
يكفي أن نضع إلى جانب قضية «الزجل» ، إنهم ينسون دائماً عاملين آخرين
رئيسيين في التاريخ الفكري للغرب ، برزا في إسبانيا في النصف الأول من ذلك
القرن الثاني عشر نفسه الذي عاش خلاله غلبوم التاسع ، حدثان آخران
يوضحان قوة الانتشار الكبير التي كانت حيثثد للثقافة العربية المتفوقة على
اللاتينية ، كما يرى روجر بيكون فيما بعد . فقد قام أحد اليهود ، ممن اعتنقوا
الكاثوليكية في مملكة الأراغون ، واسمه بيدرو ألفونسو دوهوسيك ، حوالي عام
١١٠٦ ، بترجمة مجموعة من القصص الشرقية ذات أصل هندي وعربي ، وللمرة
الأولى في أوروبا ، إلى اللغة اللاتينية ، ولاقت ترجمته نجاحاً مائلاً لأعظم
ماتلاقيه الأعمال الأدبية ، وأصبحت لقرون عدة الكتاب المقدس المؤلفي
القصص في جميع بلدان الغرب ، بمن فيهم القصاصين الثلاثة الأشهر : خوان
مانويل في إسبانيا ، بوكاسيو في إيطاليا ، وتشوسر في إنكلترا . وبعد عدة سنوات
من بيدرو ألفونسو ، بدءاً من عام ١١٣٠ ، أنشأ أسقف طليطلة ريموندو ،
وآرشيدوق سيغوفيا غونديسالفو ، في كاتدرائية طليطلة مدرسة المترجمين الشهيرة ،
التي نقلت إلى اللاتينية مؤلفات علماء الفلك والرياضيات ، وعلماء النبات
والفلاسفة العرب ، التي أدهشت المدرسين المسيحيين ؛ وشكلت حسب تعبير
رينان ، مرحلة عظيمة قسمت التاريخ العلمي للعصر الوسيط إلى قسمين : قبل
ترجمات طليطلة ، وبعدها .

«فكيف يسعنا أن لانعترف بأن انتشار الأغنية الأندلسية يجب أن يشكل
ظاهرة ترتبط بهذين الحداث اللذين لايمكن مناقشتها ، ولم تحدث قط ؟
«لقد تمت تلك العطاءات الثقافية في مرحلة يجب أن نسميها المرحلة

المسيحية - الاسلامية، تبعاً للشعبيين اللذين كانا يتنازعان السيطرة على البحر المتوسط، وحيث كانت التطورات الأكثر تقدماً في النشاط الفكري، ورفي الحياة ترتبط جميعها بالعالم الاسلامي. يجب إذن أن لا يدهش أحداً كون الشكل الشعري العربي قد انتشر في العالم اللاتيني: بل على العكس، إن ما ينبغي أن يدهشنا ويذهلنا أن لا يكون ذلك قد حدث - فالمغنيات والراقصات الأندلسيات اللواتي أهداهن خليفة قرطبة إلى كونت قشتالة، أو سبانيا بارباسترو اللاتي انتشرن في جميع أنحاء أوروبا، قد علمتنا أن انتشار الزجل لم يكن في نهاية الأمر، كما نظن في البداية: مجرد تكرار؛ بل إن موجة جديدة من انتشار هذا اللون الغنائي التمثيلي الرائع لتلك المدينة الخلابة «قادش المرحه»، كما كان يسميها الرومان Jucosa Gadis - في زمن كانت تفرض فيه على قارة أوروبا جمال غنائها ورقصاتا وفتياتها، بنجاح كبير يشهد عليه كل من مارسيل وجوفينال وبلين. كان انتشار الزجل هو تردد أصداء ذلك النجاح، في ساعة موالية ظهرت فيها إبداعات أخرى جاءت من بلاد الإسلام ودخلت الغرب بقوة.

«وإذا ماعدنا إلى حادثة بارباسترو، أمكتنا الظن بأن الزجل في أوروبا قد حصل بُعيد منتصف القرن الحادي عشر، عندما نعرف بطريقة أكيدة أن الأغنية الأندلسية كانت تحظى بإعجاب كبير، وقد راح يقلدها لوقت طويل العرب والفرس في بلاد العراق. وحدث ذلك الانتشار قبيل ذبوع صيت الفقهاء والفلاسفة والأطباء والكتاب الأندلسيين الآخرين في بغداد؛ ويمكننا أن نفترض الشيء نفسه فيما يخص الغرب: فقبل أن ينشر الأراغوني بيدر ألفونسو القصة الشرقية في أوروبا، وقبل أن يبدأ غونديسالفو، من سيغوفيا، كشف النقاب عن الفلسفة الهيلينية - العربية باللغة اللاتينية، كانت الأغنية الأندلسية قد شقت طريقها، إذ إن الموسيقى لا تحتاج إلى انتظار الترجمة لكي تنتقل سريعاً إلى البلدان البعيدة، كما لا يلزم كلماتها عالم في الترجمة من أمثال

بيدرو ألفونسو أو غونديسالفو: تكفيها ترجمة شفوية مرتجلة، وحتى ناقصة، لتأسر النفوس روعتها العميقة التي يوضحها ابن حيان لدى كونت بارياسترو المتصر.

وفي صفحة واحدة، لم تكتب بالتأكيد دون أبحاث دقيقة عن موسيقا الزجل الأندلسي، يعود آراغون بنفسه إلى ذلك التراث التمثيلي الموسيقي:

«باتت ليالي غرناطة أغاني تسمع خلف الستائر من نساء بيضاوات وسمراوات، يشبههن الشعراء بطيور تختبئ بين أوراق الشجر. أما الراقصات فما كنّ يتحجبن، لأن جمال وجوههن كان ذا سحر إلهي. زد أن نشوة التفريد الموسيقي كانت أعظم من السكر بالحمر، تهيم على المدينة فتعطيها مجدها. ولا ينسى أحد أنه حتى لو جلبت الآلات الوترية من بغداد قبل حوالي خمسة قرون، فقد نها هنا فنّ اتساق النغم وحده، أعني دون مرافقة الكلمات. حتى أن ذلك الطرب بالألحان دون كلمات، عندما قطع البحر نحو إفريقيا التي لم تجد له اسماً تطلقه عليه، إذ كانت تجهله، أصبح اسمه عندها اسماً غريباً هو «كلمات غرناطة». وهكذا راحت تنتشر بعيداً تلك الفسيفساء الموسيقية، أو موسيقى تختلف عن الأغاني القديمة، اختلاف زينة الجوامع التي راحت تكتسي لوحات فارسية نرى فيها الخيول وأشجار الجميز، والمحاربين وحتى الراقصات والكلاب أحياناً. كأن غرناطة حين أحست بدنو أجلها، لم يبق أمامها إلا أن تملأ رحابها بسحر تلك الأنغام الخرساء، التي تعبر بالدموع والضحكات عمالاً تستطيع الكلمات أن تبوح به في مكنونات الحياة. هكذا فاحت عطور الموسيقى في غرناطة، وامتلات الحداثات بالزماير أكثر منها بالأزهار: ترى الجوقات على الأسوار والأبراج، ويتجاوب العود ذو الأوتار الخمسة مع القيثارة، تترافق مع آلات البندور في الأحياء الشعبية. أرجوان ثياب الراقصات هنا لم يعد سوى وشاحات تعلق على نوبات الآلات الموسيقية. يا للسحر الرفيع! لم يفهم أحد معنى هذه الموشحات المتناسقة، وهي همدات ينام عليها عقلك وتحور أحلامك، وأنت وحدك تكتين أسطورتك على هدير هذا الخطاب في لحن

لامثيل له . هذا الأفيون الذي يمنح روحك أجنحة الأبدية . إنها غرناطة تبكي
كماء الينبوع ، أو هو الحب لحظة اللذة دون حدود . . . غرناطة الليل الرمادي
الوردي مثل اليائم . . غرناطة ذات هديل الأوتار فوق بلدان المغرب دفوف
وطبول لدى عامة الناس . . . تنسيك يلابل المدينة وبغداد ، وهي ترجع أغنياتها
الأندلسية من حنجرة تقدمها للسيف . . . غرناطة ، هوذا اسمها حمرة الرمان
نلفظه في تلك اللغة ذات الأسنان الجميلة حيث Parole تعني «كلام» . . كلام
غرناطة .

أبيات للرقص والطرب

وأبعد من مجرد التعريف الدقيق بأغنيات الايقاع في غرناطة ، يعيدنا
أراغون إلى أجواء الطرب الشعري فيها ، وقدرتها على التأثير في تلك «الأبيات
الراقصة» التي جمع نهاذجها المصنف الأندلسي الشهير ابن سعيد المغربي
(١٢١٤-١٢٨٨) في كتاب مختارات لشعراء بلاده ، من القرن العاشر حتى
القرن الثالث عشر.^(١)

كان معيار ابن سعيد الذي تبناه في النقد الأدبي منهجاً في التصنيف يرتكز
على فكر التجديد الفني ، والذي «يعتمد على التمييز بين خمسة أنواع من
النصوص: الرقص ، الضحك ، القبول ، الإصغاء ، الرفض» .
«جعلت أجتني منها أزهار النثر المقطوفة كي تحفظ بسهولة في الذاكرة ،
وقصائد رائعة لا يجد الفكر صعوبة في استظهارها ، ولا العين تمل منظرها ،
وخاتمة القول ، مؤلفات تذكرنا بالشمس تسطع فوق الأمواج ، وبريق الندى على
وريقات الزهور ، كي يصبح الاحساس الشعري الذي يبعث الحياة فيها كما
يصعد النسج في العروق ، ينبوع شعور للقلوب ، ونحلم لدى سماعها برؤية
العاشق لمعشوقه» .

(١) «عنوان للرقصات والمطربات» لابن سعيد المغربي ، منشورات كاربونيل ، الجزائر ، ١٩٤٩ .

ماذا تعني «المُرَقصات» في الشعر العربي؟ إنَّ «المُرَقص» نص يسبب بإيقاعه، وجرسه وقوة إيجائه، وأصالته، تلك الصدمة والهزة اللتين تغمراننا وتدفعاننا إلى الرقص.

«إن النصوص المرقصات، كما يعرفها ابن سعيد، هي تلك التي يثبت فيها المؤلف تجديده، أو نوعاً من الإبداع يقارب التجديد: وهي تبعث سراً ساحراً يأسر القلوب ويزرع فيها الحب. إنها قضية ذوق وإحساس، تكفي الإشارة إليها دون استطراد في الكلام».

والأبيات «المُطربات»؟ المطربُ نصٌ فيه المواصفات نفسها، لكنه في درجة أدنى، يبعث فينا المرح والضحك.

ويقول ابن سعيد: «إن النصوص المطربات هي أقل اهتماماً بالتجديد لكنَّ الخيال المبدع ترك أثره فيها برغم ذلك. وهاكم مثلاً من شاعر قديم هو زهير:

تراه إذا ما جئته مهلاً
كأنك تعطيه الذي أنت سائله

ومن النصوص العديدة للشعراء الأندلسيين الذين ذكرهم ابن سعيد، نأخذ شعر ابن زيدون، المولود في قرطبة عام ١٠٠٣، والمتوفى عام ١٠٧٠، وزير إشبيلية، والشهير خاصة بحبه لولادة ابنة الخليفة المستكفي:

كأننا لم نبت والوصل ثلثنا
والسعد قد غص من أجفاننا
سرّان في خاطر الظلماء يكتمننا
حتى يكاد لسان الصبح يفشينا

وكان تشبيه الحبيبة بمختلف أنواع الورود، وينوم الليل وبالفجر، وبالنجوم، ورحيل الزمان... مألوفاً في القصائد المرقصات الأندلسية.

وقد دون أحد الشعراء من القرن الخامس الهجري، وهو ثقة الدولة جعفر، ملك صقلية العربي؛ اعتراض زوجته حين كان يناديها: «يا زهرتي» فكتب يقول:

«إذ تراني أشبه خدّها بالورد، تغضب كبرياؤها: ماذا، أكون خدي
شبيه الورد؟ إنّ للسوسن ابتسامة ثغري، وعود البان يغار من قدي! وأقسم
ببريق وجنتي، وجمال جبين الناصع، وشعري الأسود المصفّر؛ لئن شبيهني مرة
أخرى بذاك، فسأحرمه سعادة النوم، أولاً، سوف أجعله يعاني عذاب
هجراني، فإذا كان يمكنه أن يرى الورود والأغصان في البستان، فلماذا يفتش
عنها عندي أنا؟».

وهاكم أيضاً بعض أبيات أبي اسحق ابن خفاجة (١٠٥٨ - ١١٣٨):
وقد خَلَعْتُ، ليلاً، علينا يدُ الهوى
رداءَ عناقٍ مزقته يدُ الفجرِ

ولسوف نلاحظ التشابه الواضح بين الصور الشعرية العربية الأندلسية وتلك التي استلهمت منها حيويتها الطبيعية في «مجنون إلساء». ولقد أعطى المذيع وأسطوانات الحاكي شهرة شعبية واسعة، أكثر مما تستطيع الكتب، لإيقاع الموسيقى والكلمات في ثلاث مقاطع قصيرة من قصيدة أراغون «أبيات للرقص»:

أكان يوم الأحد أم الاثنين
مساءً أم صباحاً، نصف الليل أم الظهر
في الجحيم أم الفردوس
العشاق يشبهون العشاق
وبالأمس قلت لك
سوف نبیت الليلة معاً.

الخيال يؤكد نفسه حراً وحيداً في هذه القصيدة، يرسم فيها انطباعات
حميمة عارمة مضطربة، في عالم خارجي حيث «العشاق يشبهون العشاق»، في
أندلس القرن العاشر أم فرنسا القرن العشرين. معالم الحقيقة ترتفع تحت سماء
مختلفة، تنشر إيقاعها وأزمانها، حتى تستقل متحولة إلى مراب ساحر جديد.
تلك المهمة التي يضطلع بها الشعر في حركة لغوية وخيالية مبدعة
ومستمرة، هي ما أسماه آراغون «تبشيرية اللغة».

وقد يكون مثيراً تتبع هذه «الرسالة» في أعمال نوفاليس، وشيللي،
وإدغار بو، وبودلير، ورامبو، وبيرجان جوف وآراغون.
وفي الطرف الآخر من العالم الإسلامي، هاهو الشاعر الفارسي جامي
يجيب كعاشق عذري على بيت آراغون «سوف نبيت الليلة معاً»:

ذات يوم تلاقينا أنت وأنا في البداء،
مضينا معاً، وحيدين بعيداً عن المدينة
تعلمين كيف نكون معاً، أنت وأنا
عندما لا يكون أحد سوانا، أنت وأنا.

هنا نهتم بتطور الصورة الشعرية عن الحب في التاريخ. ولا يهمنا إلا
قليلاً أن نلاحظ غزارة مافراه آراغون، وبشكل خاص كل ماكتبه العلماء تقريباً
من الدراسات المخصصة لمرحلة انحطاط مملكة غرناطة، وللحضور الفلسفي
والشعري للشرق والغرب في نهاية العصور الوسطى، إذ يكفي ما توضحه
اقتباساته وإفادته من تلك الدراسات.

لقد عقد شاعر «مجنون إلسا» صداقة حميمة بكل أبعادها، مع القرون
الثمانية للوجود العربي الإسلامي في إسبانيا، مع مؤمنيتها وزنادقتها، ومع ثقافتها
المزدهرة. وأحس بعدها بما يمكن أن يجره على الحضارة الإنسانية ذلك الإنكار
التدريجي لتلك الثقافة، من قبل المتصربين الذين سيطرت عليهم في البداية
معاداة علنية للشرق، ومن ثم نزعة أوروبية كاثوليكية واضحة.

كان على أرغوان أن يوفر نفسه لعمل تجميعي عظيم، يستند فيه على الشعر دائماً، «إنها شتيمة لأولئك الذين ليسوا شعراء».

إننا نرى في الحقيقة أشكالاً عديدة من أنواع الكشف/الفضيحة في «مجنون إلسا». تتبع جميعها، في خطّ قويم، من الشعر الغزلي العربي الأندلسي؛ زد عليها أيضاً ملاحظات ولقنات بين ثنايا الكتاب، حيث لا تكفي وعود الحبّ التي حنث بها البعض، من جانب العالم الإسلامي أم من جهة العالم المسيحي.

الفصل السابع

تاريخ أدبي قصير لشاعر الحب

«لم تحلْ بحد على الأرض أزمنة الزوجين
المعشقين»

(أراغون «مجنون إلسا»)

كلما تكشفت لنا أبعاد الغنى الفكري لمرامي البحث في «مجنون إلسا»، نجد واجباً علينا الاعتراف بأن الكتاب يفيض عن حدوده المرسومة. فالقصيدة إذ تحدثنا في تأملاتها الفلسفية العديدة التي نظمت شعراً، عن الظروف المعقدة لانحيار المملكة العربية في غرناطة، تلقي أضواءها بشكل أشمل على معالم انحيار أية حضارة في أي زمن من أزمنة التاريخ.

إنها تبرز دائماً حضور الشرق في الغرب خلال العصر الوسيط، واستمرار ذلك الحضور في عالمنا المعاصر أيضاً.

علينا أن ندخل إذن في تلك القضايا المتعددة المتشابكة كأغصان الغابة؛ نستخلص منها مناحي أهميتها البالغة، بأن ننظر إليها عبر نقد لصيق بها، حقيقه آراغون في دراسته مختلف أبعاد انحيار مفهوم الحب في الأدب الأوروبي، تحت تأثير إسلامي ومسيحي، وبخاصة بعد سقوط غرناطة.

ويعالج الشاعر ذلك الكشف متبعاً حركة مزدوجة: الأولى، ذات طابع أساسي برأيه، تبحث عن ترميخ معنى اتحاد الزوجين ضمن منظور مستقبلي، كما يتمثل له ذلك في المجتمع الجديد، والثانية، تحمله على مراجعة لا تقل عن الأولى أهمية، للشخصيات التاريخية أو الخيالية في الأدب، حيث تحول بعض منهم، بتأثير العديد من العوامل التاريخية والسوسيولوجية، إلى نماذج أولية شعبية للسيكولوجيا والأخلاق المسيطرتين حتى أيامنا هذه.

ويكفي أن نذكر بعض عناوين الروايات والمسرحيات، أو القصائد المشهورة عالمياً، كي تبعث في أنفسنا دفقاً كاملاً من الأحاسيس: وفيما يخص

الأندلس، بين القرنين التاسع والحادي عشر، طالما هيجت أحلامنا الغرامية قصص سندباد، ذات الأصول العربية الهندية، ومثلها كذلك كليلة ودمنة، التي عرفت جميعها شهرة واسعة في أوروبا، ولم تترجم نثراً إلى الفرنسية فقط، بل شعراً مرتين، كما ترجمت إلى الغاسكونية والانكليزية والألمانية والإسبانية... كما تذكر «السليستين» دراما كاليكست وميليبه، التي سنعود إليها مطوّلاً؛ و «دون جوان» في معالجاتها المتعددة وتفسيراتها و «روميرو وجوليت لشكسبير، وكذلك «السيد» لكورني، ولهيردر؛ و «دون كيشوت» سرفانتس، و «ويلهلم مايستر» لغوته أيضاً...

ومن الأسماء الشهيرة لمتصوفي الحب: الحلاج، وابن حزم، وحفصة بنت الحجاج الرقونية، والقديسة تيريز دافيللا، والقديس جان دولاكروا.

حضور الشرق في الغرب

نقرأ في «مجنون إلسا» قصيدة رائعة، «الساهارون»، تمجد تلك العبقريات العظيمة، من المتدينين أو غير المتدينين، ممن أخصبوا أرض الفكر والايان عند عديد من الأوروبيين، وغدوا نماذج في الأديان الغربي والشرقي :

نمضي شذر منذر وأحلام عصور الفوضى
مع أبطال الأساطير مع أناس من خيال
يبدعها الانسان بموسيقى ويبعثها حياة بالعرشات
مع من أحبوا حتى الموت تستضيء بهم آلاف السنين.

في مواجهة الشخصيات التاريخية أو الأدبية، ممن شوّوها صورة الحب، أو قدموا عنه صورة غائمة، يبقى عبر العصور المنصرمة أولئك الشعراء، «الساهارون»، الذين منحوا الحب المجنون قيمته الشعرية الأبدية :
الشاعر هو من يعرف شاعر ما قبل الإسلام عارفاً كان أو متنبئاً،
هذا سليمان يرقص على مزماره وعينه على السماء،

وهناك أورفه وآرنو ودانيال يخرجون من الجحيم
في النار تحت القارب حيث يقف ذاتي منتصباً،
وترى سينيكاس الأسباني وبيترارك الفلورنسي
وأمر قرطبة المعتمد وكذلك
ابن حزم الذي يسمونه «بن هُزام» وجمهور الصوفيين،
والوصيفة حفصة بنت الحاج الرقونية
وهي تلبس للأبد ليل أبي جعفر الذي صلبوه.
لكن أشواك الصباح تمزق رويداً رويداً حدادها
شحب وجه السماء وحلّ البكور وأغمض الظلام آخر عيونه
أيها الشعراء يامن تبعثون على غمّل الفجر بخطأ وثيدة
أمن أجلي أنا ترك جامي بلاد فارس، ورجع إلى
مسقط رأسه مرسية ابن عربي الأندلسي.

هكذا يشير آراغون، عبر تمجيد جميع هؤلاء الشعراء، الذين ظلوا بالحب
أمناء على الحب، بحياتهم أو لغتهم؛ إلى استمرار حضور الشرق في الغرب.
ويدين بالطريقة نفسها الأحكام المسبقة المعادية للعرب، كما قام بذلك،
على صعيد آخر، رامون مينندز بيدال في دراسته للتراث الشعري العربي
الأندلسي.

لقد أراد آراغون أن يعرف ما أصاب القلوب بعد سقوط غرناطة، وكيف
سيعكس الأدب تطورات مشاعر الحب. إنه يتساءل بشكل منطقي تماماً عما
سيفعله الأسبان بالتراث الشعري للغزل العربي الأندلسي. ولئن كان واضحاً
أن هذا الشعر الغزلي يمثل المطلق تقريباً، في سياق أسطورة المجنون الأندلسي
قيس النجدي؛ فإنه لا يمثل الشيء نفسه تماماً عند آراغون، حتى وإن شكّل
نقطة انطلاق الأقوال الماثورة والأخلاق العصرية في أوروبا.

لكن ذلك لا يقلل من شأنه في كونه ميراثاً مارس تأثيره الفريد على مسار الأدب والخيال في إسبانيا بشكل مستمر، ثم انتقل تأثيره من إسبانيا إلى فرنسا، إلى إيطاليا فألمانيا وأوروبا بأكملها حتى بلغ العالم الجديد.

ونلاحظ، بناء على ما تقدم ذكره، أن هناك خيطاً واصلًا يربط بين مختلف الآداب العالمية، وبخاصة تلك التي نهلت من معين أساطير الشرق وعناصر موضوعاته نماذج درامية، وثوابت تلهم فكر الشعراء والكتاب. وهي جاذبية لا يمكن دحضها في أية مرحلة من التاريخ.

وتزايد في السنوات الأخيرة الأعمال التي تكشف ذلك الخيط الذي يصل بين مؤلفات شهيرة في الآداب الإسبانية والفرنسية والإيطالية والألمانية والانكليزية... الخ...، والمستوحاة بشكل مباشر أو غير مباشر من النماذج العربية. كما أن هنالك اهتماماً كبيراً وشغفاً حقيقياً بالبحث عن تلك المصادر التي تعتبر اليوم بحق أحد أسس الأحكام النقدية.

ونجد استعراضاً عاماً للأعمال الأدبية، المتأثرة بميراث المملكة الإسلامية في إسبانيا، في أطروحة متميزة، قدمتها عام ١٩٥٤ إلى جامعة كولومبيا في نيويورك، السيدة س. كاراسكو أوروغواتي؛ وعنوانها: «عرب غرناطة في الأدب، من القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين»، ونشرت بالاسبانية عام ١٩٥٦ في مدريد.

كما قام السيد دانييل بودمر بتتبع التحولات العديدة لأربعة قصائد من غرناطة، عبرت من شبه الجزيرة الأيبيرية إلى فرنسا، ثم إلى انكلترا فألمانيا. كما نشر ترجمتها، في نهاية كتابه، بلغات مختلفة، مما يتيح مقارنتها بشكل مفيد مع لغتها الأصلية^(١).

(١) د. بودمر، «قصائد غرناطة في الأدب الأوروبي». أبحاث ونصوص، مساهمات جامعة زوريخ في التاريخ الملقون للأدب، مج ٥، جورسيس - فيلاغ، زوريخ، ١٩٥٦.

وبرغم ضيق إطار هذه الأبحاث، وانطلاقها من القصائد الغنائية في غرناطة، فإن ميزتها تكمن مع ذلك في كونها تلفت الانتباه إلى ما للشعر العربي الأندلسي والأدب الأسباني من ديون يجب على الأدب الأوروبي أن يعترف بها. وكيف نفسر تلك الظاهرة؟ إذ نشهد بداية فيض جغرافي إسباني في السنة نفسها التي تمّ فيها «التحرير»:

إن الأهمية الكبيرة لاتفاقيات الملوك الكاثوليك مع كريستوفر كولومبس، والتي أبرمت في معسكر سانتافي، لاتقل شأن المهمة التي أوكلت للفرق العسكرية نفسها التي شاركت في معركة غرناطة، بفرض السيطرة الإسبانية على جنوب شبه الجزيرة الإيطالية، مما شكل نقطة انطلاق هيمنة المونارشية الكاثوليكية على أوروبا.

واتسع انتشار اللغة الإسبانية في ذلك العصر، في مجال العلاقات الدولية والدبلوماسية. كان المثقفون الفرنسيون يتكلمون الإسبانية، ويتعلمها الجميع في أوروبا، وكتبت قواعد الإسبانية ونشرت من أجل الأجانب.

كما نُشر «تاريخ الحروب الأهلية في غرناطة» لـخينز بيريز دوحيتا، منذ سنوات ١٥٩٧ و١٥٩٨ في البندقية ولشبونة؛ وعام ١٦٠٦ في باريس. كما ظهرت طبعات أخرى عام ١٦٦٠، كذلك ملخصات واقتباسات عنه بين عامي ١٦٨٣ و١٧٢٣، موضحة الاهتمام الشديد بمعرفة أخبار مسلمي إسبانيا، وبخاصة إحساس النساء الكاتبات حيال ذلك.

ومع «الحروب الأهلية»، وقصة لكاتب مجهول معاصر لبيريز دوحيتا، عنوانها: «قصة بن سراج والحساء شريفة»، اختلطت موضوعات وشخصيات الأدب العربي الفروسي مع الأدب الأوروبي. وهي ظاهرة لها تاريخها، مثلما دقّ تاريخ سقوط غرناطة نواقيس «أغاني التحرير - الرومانسيرو» الإسبانية، التي نصب معين نسخها الملحمي. الغنائي في القرن السادس عشر، بعد هزيمة مسلمي إسبانيا.

فقد كثرت في القرن التالي «القصائد الاسبانية Romances» التي لم تكن سوى أعمال هواة عابرة، غالباً غير رصينة. بينما كان «الرومانسيرو الاسباني» الذي ولد في أحضان أشعار الفروسية القديمة، إبان النضال لإعادة الوحدة الاسبانية، يتغنى بأعجاد التاريخ الوطني ومآثر الشخصيات التاريخية: دون رودريغز، الكونت فرناند غونزالز، والسيد...

لكن مرحلة الفروسية الملحمية تلك، أعقبتها مرحلة حضارية أخرى ذات سمات مختلفة؛ إذ كان المجتمع الاسباني قد دخل طور تحولاته.

ففي القرن الثالث عشر، وبعد أن حقق التحرير الاسباني خطوات كبيرة ضمت إلى الممالك المسيحية مدناً كبيرة كقرطبة وبالانسية وجاين وإشبيلية وقادش - وهو جهد توقف قروناً عدة - كانت قشتالة التي بدأت فيها بورجوازية ناشئة تلعب دورها في الحياة العامة، قد سبق لها أن أنتجت عملاً أدبياً مدهشاً، هو «كتاب فنون الحب» الذي ألفه عام ١٣٣٠، خوان رويز رئيس كهنة حيتا؛ ليصبح قصيدة طويلة يقتبس عنها المغنون الشعبيون. وهو يحوي قصصاً أخلاقية ودينية، وحكايات هازلة؛ ويتغنى بمغامرات العشاق في قصص غرام الشباب. وقد استلهم كبير كهنة حيتا تراث العديد من مؤلفي «فنون الحب» التي كتبت لنبللاء العصور الوسطى، كما عاد إلى عالم أوفيد القصصي ينهل منه. كانت غاية «كتاب فنون الحب» أن يسلي جمهوراً مختلطاً متباين المشارب، في المدن الجديدة «المحررة»؛ كما يقصد إلى تنوير بورجوازية تبحث عن علم يمكن أن يسهم في صعودها الاجتماعي.

وعاد موضوع العشيق، في قصص غرام الشباب، يظهر من جديد عام ١٤٩٢، في رواية «السيلستين La Celestine»، وهي مأساة كاليكست وميليبه، التي ألفها فرناندو روتخاس، المولود في بويلادو مونتالفان بإقليم طليطلة، من أسرة يهودية اعتنقت المسيحية.

وقد ترك الكتاب أثراً كبيراً على الإنتاج الأدبي في عصره؛ كما كان له تأثير

كبير في أوروبا، حيث عرف ترجمات عديدة جداً، وتلخيصات واقتباسات. ويرى فيه السيد مارسيل باتايون، الأستاذ في الكوليج دوفرانس، وأحد أكبر مؤرخي الأدب الإسباني، كتاباً من أبرز مؤلفاته الحب التي أورثتها نهاية العصر الوسيط لعصر النهضة.

فذكر «السلاستين» إذن، في «مجنون إلسا»، يأتي جواباً على السؤال المحير الذي يطرحه المجنون الأندلسي حول مستقبل الغزل العربي بعد سقوط غرناطة:

أسمع من بعيد حديث أهل الزمن الغابر
جاؤوا يمجنون منا ما لا يعلم إلا الله من أرباح
هم الوارثون، وإليهم تذهب التركة
فهل يعرفون ما يفعلون ساعة اقتسامها
إني أسمعهم وأنا بانتظارهم.

ولم ينتظر الورثة، في حقيقة الأمر، سقوط مملكة بني نصر، حتى راحوا يؤلفون على فوق عصر الملوك الكاثوليك، قصص الحب الأرسطوقراطي والأخلاقي، مما يعود تاريخه إلى بوكاشيو وبلوتوس، وتيرانس وأوفيد، وفيرجيل وسينيكا وبيترارك، إلى الكتاب المقدس والنصوص المقدسة، والمواضيع المعقدة في الكوميديا الغنائية اللاتينية، التي عم انتشارها كذلك فرنسا القرن الثاني عشر.

ظهور وسيطة الغرام

لقد احتفظت الكوميديا اللاتينية بدور كبير للنساء، وللحب الجسدي، حسب ماذكر غوستاف كوهن الذي قام بدراسة هذا الموضوع^(١). إذ وضعت تحت «راية فينوس»، ولم تتردد في اللجوء إلى المحرمات.

(١) غوستاف كوهن، «الكوميديا اللاتينية في فرنسا القرن الثاني عشر» باريس، ١٩٣١.

كان موضوع الزوجة الخائنة، أو الفتاة التي تستهويها الرغبة، يسهم في ترسيخ جذور الشعر الغزلي من جهة، وفي احتقار المرأة الموروث عن نهاية العصر الوسيط، من جانب آخر. كانت تلك الكوميديا اللاتينية تعرض لنا إماءً وعبيداً، بذكائهم وخبثهم ومكرهم ودهائهم.

أحد النماذج الأولية في هذا الأدب قصة «بامفيلوس» لتيرانس. وموضوعها بسيط للغاية، يمكن تلخيصه هكذا: يقع شاب فقير، اسمه بامفيلوس، في حب فتاة ثرية اسمها غالاتيا. ويوضع هذا الحب المستحيل تحت «وصاية فينوس» التي توكل به خادمتها العجوز الماكرة وهي تشكل محور القصة، إذ تتوصل بفضل أفعالها وحيلها إلى جعل قلب غالاتيا يرق للشاب، وتستسلم لرغبات الجسد.

ويعود كبير كهنة حيتا^(١)، خوان رويز، إلى هذا الموضوع في «كتاب فنون الحب»: العجوز وسيطة الغرام، العارفة بفنون السحر وتركيب العقاقير، وهي بالاضافة الى نماذجها اللاتينية، تستمد سماتها ورذائلها من أوساط الغوغاء في المدن المحررة. وقد ألّفت رواية خوان رويز شعراً. وقنّعت في صيغة السير الذاتية، وتحوي استطرادات أخلاقية ومواعظ دينية، ومقاطع ملحمية، هزلية وتعليمية. كما نرى فيها أحياناً مقاصد محيرة؛ فنجدها وقد خصّصت ليغنيها الجوالون، تبث الحياة في عالم عجيب مليء بالرموز والمغامرات، التي تحتمل أكثر من معنى، أخلاقية وماجنة.

ويؤكد الكاهن أنه كتبها كي «نستطيع أن نحفظ أنفسنا، بشكل أفضل، من وسيطات الغرام اللواتي يستخدمن البعض في علاقات الهوى الماجنة».

(١) يُعتقد بأن هذا الكاهن المستهتر قد ولد وعاش في ألكالا دوهينلوس، بلد سرفانتس، وأمضى فيها قسماً من حياته. وقد أودع السجن ثلاث سنين في طليطلة بأمر من أسقفها. ولم يعد كبير كهنة حيتا منذ ١٣٥١. ولا يعرف أحد أين ومتى انتهت حياته.

فهل كان كما يزعم البعض، سابقاً لمنهج رابليه، ومتحرر التفكير؟ إنه يوجه بعض قصائده الهجائية، فيما يبدو، ضد بابوية آفينيون والكهنوت. لقد عاش في الواقع عصر الفساد والمتاجرة بالقيم الروحية المقدسة. كما عبر مجمع ترنتيا عن ذلك الانحطاط الأخلاقي.

وسون الدخول في الأسرار الدفينة «لكتاب فنون الحب»، نلاحظ مع ذلك انتشار موضوع وسيطة الغرام العجوز في الأدب الأسباني. وكان تصوير مغامرات الحب الخلاعية، غير الشرعية أو المستحيلة، يحدد معالم مفاهيم جديدة في العلاقات الاجتماعية، وإرساء حقائق أخلاقية لعالم في طور تحولاته. ونذكر أيضاً في سياق تلك الأفكار، الرواية التي كُتبت باللاتينية وترجمت إلى الأسبانية، وعنوانها: «قصة العاشقين أوريال ولوكريس»، التي ألفها إنياس سيلفيو بيكولوميني، الذي أدان ذلك الكتاب فيما بعد، كنتاج لطيش الشباب، حين أصبح البابا بيوس الثاني.

وهنا أيضاً نشهد هجوماً منظماً ضد الحب الطائش، في شكل قصة هوى ماجنة. إذ تتزوج لوكريس من مينيلاس، فيتوجه أوريال إلى وسيطة عجوز لإغواء المرأة الشابة الجميلة. فتطردها لوكريس باسم الشرف، وتمزق رسالة الغرام التي حملتها العجوز. لكن هذه تعيد جمع قطع الرسالة، وتتوصل إلى جعل العاشقين يتبادلان رسائل الغرام. ولم يحقق لقاءهما الأول ماكانا يرجوان؛ لكن اللقاء الثاني يجمعهما في ليلة حب كاملة لانعدام وصفاً لبعض تفاصيل مغامراتها. وعندما يحين الفراق، تلقى لوكريس نهايتها المفجعة، عقاباً تستحقه على انقيادها إلى حب طائش، مفضلة إياه على الواجب.

وقد يدفع بنا وجود الرسائل في «قصة العاشقين» إلى تصنيفها بين «روايات الرسائل». لكننا نشهد ترسيخاً لقصص الرسائل عند الشاب ديفو دوسان بيدرو: فالمؤلف نفسه، هذه المرة، يلعب في الأحداث دور الوسيط النشط بين العشاق.

وقد ألف ديفغو دوسان بيدرو، الذي كان كاتب المجلس الملكي عام ١٤٦٦، روايتين عاطفتين في عامي ١٤٩١-١٤٩٢، وعنوانها: «مأساة آرنالتي ولوسيندا» و«سجن الحب».

يقع آرنالتي في غرام الحسناء لوسيندا. ويفشي سره لصديقه جيرسو. ويفضل وساطة أخت هذا الأخير، تقبل لوسيندا بلقاء يعطي العاشق بعض الأمل. لكن آرنالتي يعلم ذات يوم بخبر زواج جيرسو ولوسيندا. فيدعو صديقه إلى المبارزة ويقتله. فتلجأ لوسيندا إلى أحد الأديرة، ويسجن آرنالتي نفسه في قصره حتى يموت..

وهكذا نجد اختلافاً بين موضوع الصديق الخائن، والحب غير المتبادل وبين الموضوع المؤلف للوسيط الماكرة.

وبرغم أن رواية «سجن الحب» العاطفية، تبقى ضمن دائرة التراث الغزلي الفروسي، فلما تطور في اتساع أشمل من المؤلفات السابقة لها مفهوماً مأساوياً للحب، وتضع المؤلف نفسه أيضاً في دور وسيط محايد تماماً بين العاشقين.

يلتقي الكاتب في سيرا مورينا فارساً ذا مظهر فقط نحيف، يدعى إل ديزيو (الشهوة)، هو الضابط الرئيس في «محكمة الحب»، يقود عاشقاً مكبلاً بالسلاسل. فيرافقهما حتى يصل إلى قلعة عجيبة البنيان، «سجن الحب» حيث نجد سجيناً بائساً يخضع للتعذيب في برج مظلم. ذلك السجين هو ليريانو، ابن دوق مقدونيا، عاشق لوريولا، ابنة ملك الغول.. فيتوصل إلى المسافر أن يمضي ويخبر لوريولا بالآلام التي يعاني لأجلها. ويتوصل المؤلف إلى بلوغ مدينة سوريا حيث يلتقي لوريولا التي يحس رفضها العنيف المتكبر. لكنها كانت «عندما يُذكر ليريانو في حضورها، تنسى موضوع حديثها، وتتورد وجنتاها فجأة، ثم يصفر لونها، ويصبح صوتها أجش، ويجف ريقها...»

وينجح الكاتب أخيراً في جعل العاشقين يتبادلان الرسائل عن طريقه.

وهي رسائل تمثل «نوعاً من تشريح الحب وتحليله، وهو أمر جديد في الأدب القشتالي». ويعود ليريانو ليمثل أمام المحكمة، ويحصل على دعم شريف من عشيقته. لكن الحسود بيرسيو يفشي سر حبها للملك، فتسجن لوريولا في القصر. ويستفز بيرسيو ليريانو، لكن هذا يتصر عليه. ثم يستعين بيرسيو بشهود زور يزعمون أنهم رأوا العاشقين في أماكن مشبوهة فيصل الأمر بالملك أن يحكم على ابنته بالموت. لكن ليريانو يتقصد سلاحه ويخلص لوريولا، ثم يلجأ إلى قلعة تحاصرها جيوش الملك. ويعترف أحد الشهود حينئذ أن شهادته كانت كاذبة؛ فيعفو الملك عن العاشقين. وتُحس لوريولا بالاهانة والخطر لما كاد ليريانو أن يلوث به شرفها وحياتها، فتحرمه من أن يقع تحت ناظرها. فيحاول قتل نفسه جوعاً، ويجهد أصدقائه ليصلوه عن ذلك؛ ويقول واحد منهم قصيدة في هجاء النساء، لكن ليريانو يرفضها، معتمداً على أقوال شهادات الحب في كتاب «انتصار النساء» لخوان رودريغز ديل بارون.

وتنتهي القصة بشكل مأساوي، إذ يتحرر ليريانو بشرب رسائل حبيبته التي يذيقها في كأس ماء، وتبكيه أمه بكاء عاطفياً مؤثراً يذكرنا بنحيب والدي ميليبه في رواية «السليتين».

منعطف «السليتين»

لم يستطع كاليكست إلا أن يصرح بحبه لميليبه التي سحره جمالها من النظرة الأولى، عندما التقاها في حديقة كان يبحث فيها عن باز فر منه. لكن الفتاة صدته بكبرياء؛ فتأججت الرغبة في صدر كاليكست حتى نفذ صبره. وحاول خادمه سيمبرونيو، عشيق إيسيا التي تخونه، أن يحذره من أحابيل الغرام، ولكن دون جدوى؛ كما لم يفلح في ذلك خادمه الآخر بارمينو. وتصل السليتين، النموذج الكامل لوسيلة الغرام «القوادة»، كما يفترض أنها كانت في إسبانيا حيث كانت هنالك إماء يتعاطين الدعارة حتى

القرن الخامس عشر. وهي تمارس بعض المهن الصغيرة: بائعة عطور ومناديل ومساحيق الزينة والعقاقير. . . مما يسمح لها بقرع كل الأبواب ودخول البيوت. كان ذلك في الحقيقة غطاءً لأحاييلها التي تخدم أهواء العشاق من زبائنهم وينصح سيمبرونيو سيده باللجوء إلى سلسيتين التي عرفها عن طريق إيسيا. وتنجح السلسيتين في جعل ميليبه تعطي موعداً لكاليكست المقيم بعد أن رق قلبها لآلام حبه. ومن ثم تقودها شفقتها تلك للاستسلام لرغباته، حتى تمنحه نفسها في ثالث لقاء لهما في الحديقة. لكن اقتراف الخطيئة يقود إلى العقاب. إذ يُقدم الخادمان على قتل السلسيتين التي ورطتهما وراحت تبتزهما بجشع فظيع. فينفذ فيهما حكم العدالة. كما يفتضح أمر كاليكست الذي وقع في شرك «القوادة» وخادميها، ولم يحترم قواعد الشرف مع فتاة نبيلة المحتد مثله، فيتتحر بالسقوط عن السلم الذي كان يصعده للقاء ميليبه في حديقته ليلاً. وأخيراً تلحق هذه بعشيقها، إذ ترمي نفسها من على درج حديقته. ويدوق والدها كأس الشقاء الذي حلّ به، فينفجر بالشتائم على العالم وعلى الحب.

وتقع رواية فرناندو ريوخاس في واحد وعشرين فصلاً، ولا تعطي فكرة كاملة عنها طبعاً هذه الخلاصة الموجزة. وتحتل السلسيتين نقطة المركز فيها. وتلعب دورها في إيضاح نهاية قصص الغرام غير المشروع، طالما لم يكن هدفه زواج العاشقين. وكانت ميليبه قد رفضت هذا الحل، وذلك بسبب كونها ابنة يهودي منتصر، كما ذكر البعض.

ولم يكن ذكر حدث أدبي كرواية «السلسيتين» مجرد إضافة ملحقة بحب المجنون الأندلسي، في «مجنون إلسا». إذ يصوره آراغون وقد فر أمام جيوش الأسبان الذين دخلوا غرناطة عام ١٤٩٢؛ ويلجأ الشاعر العربي العجوز إلى كهف للفجر الذين يعتنون به دون أن يفهموا شيئاً عن آلامه ومخاوفه. وتحاول غجرية عجوز إغواءه، كي تواسيه، كما تعرض عليه قراءة المستقبل في خطوط يده.

ويشكو حاله ذات يوم قائلاً: «... إنه أمر محزن حقاً أن أموت دون أن أدرك كيف أمكن أن يتغير كل شيء»، وقد عدونا نحو هذا المصير دون أن ندري، كحجر يسقط في الهاوية...».

هكذا يهيئنا آراغون كي نعيش مع صاحبه قيس النجدي اضطرابات عام ١٤٩٢، عبر الكلمات الهاجرة لبطله؛ لتكون على «مستوى إدراك المستقبل». إنها الطريقة المعكوسة «للعودة الى الوراء Flash back»، إن «فهم المستقبل، هو نوع من الأركيولوجيا المعكوسة».

وقد كان المنعطف الحاسم لتلك التحولات، وبخاصة في العبارة الأدبية للحب، هو رواية «السليتين» لفرناندو دي روخاس.

كما تمت الإشارة إلى التغيرات التي طرأت على الموضوعات الشعرية في الأزمنة التالية، والتي امتدت حتى القرن العشرين، في «مجنون إلسا»، عبر سلسلة من القصائد؛ أولها «ميلييه أو المهتدون»، ثم «العصر الذهبي»، و «دون جوان في الساكروموني»، و «جان دولاكروا»، و «الموعد»... حيث ذكرت قصص حب شاتوبريان وناتالي دونوايل، وحكاية «البحار والشاعر» تمجيداً لذكرى فيديريكو غارسيا لوركا.

ولا يزعم ذلك الحديث عن التاريخ الأدبي لمشاعر الحب، وبكل تأكيد استعراض كافة الأسماء الكبيرة التي تركت للأجيال بعدها نظرة إنسانية رائعة نحو المستقبل، ومعاناتها في عالم أحاسيس الحب والعاطفة. كما يبدو آراغون وكأنه قام باختيار عشوائي وقفز بخفة عبر السنوات يحدثنا في إحدى ملاحظاته عن دون كيشوت سرفانتس: «في نهاية العصر الذهبي، يمر الظل الخفيف للفارس ذي الوجه الحزين، ولنا أن نناقش دونها نهاية فيا إذا كان الحب مهزلة كما شوهت دولسينيه دو توبوزو، وإن لم يكن دون كيشوت خطوة متقدمة على مجانين الماضي، خطوة نحو إنسان المستقبل، حتى لو لم يحمله حصانه عبر

هضاب المانش نحو العالم المعاصر الذي انطفأت فيه شعلة أغنية الشعر القديمة.»

وقد خصصت نهاية الفصل للحديث عن ظهور «إلزا المزيفة»، حيث يجد آراغون فرصة جديدة يوضح فيها مرامي قصيدته التي لا تخفى :
لقد بعثت الماضي كي أتجاوز هذا الحاضر الذي يحول ويمضي سريعاً.
إني أحيي الماضي من جديد لأرى جمال المستقبل.
فكيف بعث آراغون ماضي عواطف الحب هذا؟ إن للأدب مكانه الذي يستحق فيه طبعاً. كما ينكب شاعر «مجنون إلسا» على مراجعة نقدية حقيقية لتراثنا الثقافي، بفنية تجعلنا ندرك أسرارها.

وكم يصعب علينا أن نعيد أحكامنا بشكل عادل على مرحلة نهاية الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة الأيبيرية؛ نرى ذلك فيما يصفه لنا خيتز بيريز دوحيتا، في كتابه «تاريخ الحروب الأهلية في غرناطة» الذي نشر عام ١٥٩٥، ويحكي قصة السنوات العشرة الأخيرة، ونهاية آخر مملكة إسلامية في إسبانيا.
وبقيت حتى اليوم مظاهر عدة لم يتم شرحها بما فيه الكفاية، وكذلك بعض الوثائق الجديدة التي اكتشفت، وحدثتنا عنها السيدة ديل كارمن بيسكادور ديل هونخو، في كتاب نشرته عام ١٩٥٥ باللغة الإسبانية، وعنوانه: «كيف كانت حقيقة سقوط غرناطة».

ودون أن نزعج تصنيف فهرس حتى موجز للأعمال التي كتبت عن ذلك العصر، فإن بإمكاننا مع ذلك أن نذكر تلك المؤلفات، مع تذييلها بآرائنا وملاحظاتنا فيما يخص القضية الأشمل عن مصادر «مجنون إلسا».
لقد اطلع آراغون، وبكل عناية من غير شك، على أحدث المؤلفات التي تضيء الجوانب الأساسية للتاريخ الأدبي في أوروبا العصر الوسيط والنهضة؛ وتمثلها في مؤلفه الشعري. كذلك كان الأمر فيما يخص رواية «السليتين» التي تعد عملاً معقداً، جعل منه انسجامه الداخلي ومغزاه الدرامي في الحب،

موضوعاً لأبحاث ومناقشات لاتزال قائمة في إسبانيا وفرنسا وإنكلترا والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

في مواجهة أدب النبلاء

هل لنا أن نرى في تلك الرواية صورة عن المجتمع الإسباني، بعد هزيمة العرب في إسبانيا، ويشكل خاص صورة الدور الهام الذي لعبه المنتصرون، ومنهم فرناندو دي روكاس وكريستوف كولومبس؟ ولماذا ترتبط أصالة هذا العمل الأدبي فقط بذلك الدور، وبفكرة اعتناق الدين الجديد، مع أن اعتناق اليهود الإجماري للمسيحية كان قريب العهد؟ أما كان الفكر القومي الإسباني، الذي بدأ حينئذ يعي ذاته، قد يُجبل من مجموع فضائل وعيوب الأقسام المختلفة، من عرب وبربر ومستعربين ويهود... الخ... مما نرى حصيلته بشكل خاص في أولى مؤلفات الأدب الإسباني؟

لماذا يكون عرض الجانب المأساوي المرعب مقتصراً على واحد من تلك المؤلفات أكثر من غيره؟

وما الغاية التي قصد إليها مؤلف، أو مؤلفو، تلك الرواية في تصويره علاقات حب آثمة بين شخصيات تمارس علاقات داعرة، عن طريق وسيطة الهوى؟

أكان ذلك مواجهة للأدب العاطفي الذي لا يزال مطبوعاً بسهات العذرية العربية الأندلسية، وبخاصة في أغاني الـ Cancioneros حيث يؤكد الشعراء أن عشيقاتهم كنّ يمثلن آلهة عندهم؟

وهل استخدم مؤلف، أو مؤلفو، «السليتين»، في مقاصدهم الأخلاقية والمسيحية، مفردات الحب العاطفي إلا من أجل فضحها واستنكارها فعلاً، لكونها تعرض حباً جسدياً ماجناً مشوهاً، نجد النساء فيه وقد استسلمن لرغبات عشاقهن أياً كانت حدودها؟

تلك هي النظرية التي يطرحها السيد بيير هوغاس في مقدمة ترجمته الفرنسية لرواية «السلستين». فهو يؤكد أن الحب العاطفي اسطورة «ينكرها كاليكست نفسه. كان الأدب العذري، عبر الحب يتغنى بالبطولة ورهافة إحساس العاشق. وكانت المرأة هي النجم الذي يضيء دروب الفضيلة أمام الرجل. لكن طريق كاليكست كانت معاكسة لذلك الاتجاه، تمضي نحو الانحطاط، وفي نهايتها يلقي جزاءه العادل. فالحب في «السلستين» ذو طبيعة مختلفة عنه في الرواية العاطفية».

ويلاحظ آراغون بدقة كبيرة، أن القراءة الأولى للفصل الأول المشهور في «السلستين» (والذي تُنسب كتابته إلى خوان دي لامينا تارة، وإلى رودريغو كوتا طوراً آخر)، قد حصلت في شهر شباط من عام ١٤٩٢ في سانتافييه، وبحضور شخصيات من المتنصرين ممن كانوا يشغلون حيثث مناصب رفيعة في الدولة الإسبانية.

ثم كيف فهم الرواية معاصرو فرناندو دي روخاس؟ إن آراغون لا يجيب على هذه المسألة بشكل قاطع، وهي لا تزال مدار بحث. بل يستعرض مختلف الآراء حول هذا الموضوع مما قال به عدد من المختصين في الدراسات الإسبانية، وإذا يلخص أقوالهم، يجعلها مقاطع من محاورات تتلاقى في الصالون الأدبي في سانتافييه:

«يصعب علينا أن نميز الحقيقة في تشابك الحديث»؛ ولكن يبدو أن المركيزة دي مويما التي سبق لها والتقت روخاس، لديها شكوك حول أصل هذه الرواية التي سماها «كوميديا كاليكست وميليبييه» ويتحدث عنها ذلك الشاب بحساس غير طبيعي. أماخوان دي كولوما، فيرى أن دي روخاس قد يكون

(١) نوحى عبارة «يصعب علينا...» بصعوبة الإجابة على تلك المسائل: من هو حقاً مؤلف أو مؤلفو الفصل الأول من الرواية؟ وماذا رأى فيها معاصروه من مغزى؟ ونلاحظ هنا كذلك بوضوح فن آراغون وطريقته، واهتمامه بالدقة في التفاصيل.

مؤلف مانراه يمتدحه دونما تحفظ؛ لكن بياتريس تلاحظ، وهي تداعب سلوكيها، أن لاجمال للدقة في مبالغة كهذه؛ إذ يصرح الفتى أن لاشيء، حتى باللاتينية، له جمال هذه الرواية، ولا يقارن بها أي عمل كتب بالاسبانية أو التوسكانية بله اليونانية...، لكن زوجها يرى عكسها، أن في هذا الإطناب سبباً يجعل القارئ يخفي دوره الحقيقي، ويمدح الرواية ليخفي كونه مؤلفها فلا يفكر بذلك أحد. كما يخفي حماسه إذا تكلم عن الحب في مغامرة ما، وهذا يحدث لصغار الفتيان، ولا يشغل بال الرجل مثل هذا الهراء. لكن الأخ دونا فاليرا، الذي كان أول من قرأ الرواية، يعلن بعد أن ترك صاحبه الفتى الذي يجتذب جماله الساحر السيدات ليحطن به، أنه من المستحيل على غلام في السابعة عشرة من عمره، لاتزيد تجربته عن طرّ شاربيه، أن يُدع عملاً كهذا؛ فمن نقطة البداية، في الفصل الأول، نجد اللغة تبلغ درجة تغرينا بأن نفترض أن المؤلف قد عرف حياة المساكن الحفيرة وعاشر السفهاء حتى يدرك أعماق نفوسهم... فكيف بالحديث عن الفن نفسه، وعن إبداع مالميس له صلة بالأسرار التي يمثلها الرهبان. وهي عماله صلة مع الشعور مع النثر، وكذلك مع المسرح؛ خُصّصت لتقرأ بصوت عال، في نثر يخالطه الغناء، وشيء هجين من غير صنعة، لم يكن له من حظ في أن يكسب ذلك الذي ظن أن عليه أن لا يوقعها أكثر من هزة العارفين وسخط المحترمين، وحمرة حل خدود الفتيان. ومع ذلك فإن رجل الله يصرح أن في هذا النثر ما لانعلمه من هيمنة، شلال أفكار، لانعرف منبعه، ولكن إذا صدقنا السنيور ريوخاس، بالرغم من أن الحركة في البدء غير دقيق رسمها، فإن مانعرفه من الكتاب في وصف الخطيئة، لم يكن المؤلف آثم المقصد فيه... وإذا صدقناه، فإن ميليبه نفسها تمثل فتاة شديدة التقى، تكبح جماح رغبات كاليكست الجميل، لأنها ابنة عائلة عميقة المشاعر الدينية، جديدة مشاربها، إذ اعتنق دين المسيح والدها ساعة ولادتها...».

وهكذا نجد آراغون لا يكتفي بالتفسير عبر التاريخ ؛ لكنه لا يشيح بوجهه عن الإضاءات التي يسلطها التاريخ . إنه يهتم قبل أي اعتبار أدبي آخر ، برؤية الدهشة ترتسم على وجه شاعره العربي أمام المشهد المخزي لحب كاليكست وميليبه ، وبخاصة دور العجوز سلسيتين « في مغارتها قريباً من المدايغ على ضفة النهر ، مع أميقاتها وقواريرها ومساحيقها وعطورها ، وإكسير الهوى ، ولغتها الفاسقة . . . »

ويتساءل المجنون : « أين نحن ؟ كان العالم العربي يحكم هذه الأرض ، ولم يبق منه سوى شجرة نخيل تظهر عبر النافذة » .

وماذا تعني تلك الرغبات التي عيل صبرها ، ولغة الإطناب في الحديث الأدبي عنها ؟

ذلك هو أمر « كوميديا كاليكست وميليبه » إذن . فلم تكد الفتاة تتلفظ في البستان بوضع كلمات تصدّ بها الشاب النبيل الذي باح لها بحبه ، حتى ألهمت روحه وأصابته باليأس قلبه ؛ فصار حديثه مع خادمه سمبرونيو يبدي جنوناً يشبه مالدى مجنون غرناطة . فهو يقول عن ميليبه : أو من بها آلهة ، أعترف بها ، ولا أعتقد بشيء في السماوات ، وهي خالدة بيتنا . . . فما معنى ذلك ؟ هل هو مجرد توارد خواطر بين الشيخ والفتى اللذين يتأجج فيهما الاحساس مع أنهما ينتميان إلى ديانتين مختلفتين ؛ مما يكشف استمرارية الانسان في شعوب جدّ مختلفة ؟ لكنّ القلق العظيم استولى على ديفودي ديزا ، وهو اليهودي أباً وأماً ، واللاهوتي الجيد ؛ عندما اتهم الخادم سمبرونيو سيده بأنه خالف الدين المسيحي ، وهز الفتى كنفه استخفاً ؛ فيسأله الخادم : لكن ألسنت مسيحياً ؟ فيجيبه كاليكست : أنا ؟ إني ميليبى ، أعبد ميليبه وأومن بها ، وأحبها وحدها . . . » .

فما هو المعنى الدقيق لتصريح كهذا ؟ يرى السيد هوغاس أن هذا القول

من كاليكست يضيفي «طابعاً هازئاً» نوعاً ما؛ لأن فرناندودي روخاس «يعطي الحب صفة اللذة».

كما يلفت انتباهنا إلى أن ليلة الحب الجسدي التي وصفها إنياس سيلفيو في «قصة العاشقين، أوريال ولوكريس»، وهو المؤلف الذي غدا فيها بعد البابا بيوس الثاني؛ هي أقل فضيحة مما في «السلاستين»، حيث إنها تمضي دون رقيب.

ويكتب قائلاً: «يبقى روخاس أقل تحفظاً في وصفه لمشهد الحديقة الفاضح. إنه يدخل تعابير كثيرة غير مستساغة بين عبارات العاطفة الشاعرية في البداية، والتي تتغنى بمحاسن ميليبه وتبهيء كاليكست لفعل الغرام، والعبارة الفجة التي يفوه بها وهو يتزع الثياب عن ميليبه:

«إن من يريد أكل العصفورة، عليه أولاً أن ينتف ريشها»، عبارة تافهة تشهد بسقوط مريع للاسطورة».

ويدين روخاس بالكثير إلى «فياميتا» لبوكاسيو، وللمركز دوسانتيلانا الذي قلّد دانتى كثيراً، بخاصة في كتابه «جحيم العشاق»، الأقل شأنًا من نموذج المحتذى؛ ولرودريغو كونا في «حوار بين الحب والعجوز»، كما أخذ عن «كورياتشو» لمؤلفه راهب تالافيرا، وعن «سجن الحب» لدييغو دوسان بيدرو، وهو كتاب معاصر لـ «سلاستين» مثلما هو أمر «تريستيانتاس» لخوان دي مينا، و«كتاب الشطرنج ولعبة الحب» للويس دي لوسينا.

ورأي السيد بير هوغاس: «أن الكتابين اللذين يشكلان خَلْفاً أميناً لفكر «السلاستين»، هما «ليساندو وروزيليا» و«الكوميديا بوليسيانا»؛ إذ يبينان بوضوح كيف وقعت الفتاتان في أيدي النساء الفاسقات، مما أودى بأولاهما على يد أخيهما، وبالثانية على يد أبيها؛ لفضح دور وسيطات السوء بشكل بجليّ، وكشف مايجلبه من مخاطر على فتاة نبيلة المحتد».

وهكذا فقد تكون غاية تلك الرواية الشهيرة هي تحذير الشباب طيبي

المنبت من اللجوء إلى وسيطات الغرام من مثيلات تلك الفاسقة، كما تنبه الخدم إلى المخاطر التي تنتظرهم جراء وساطة السليستين. إنه عالم الدعارة الذي عرفه روخاس حين كان طالباً في سالا منك، وأستاذاً فيها بعد ذلك.

والمعنى المباشر الذي يستخلصه مارسيل باتايون «هو أن كوميديا الدعارة ليست سطحية في رواية السليستين، بل هي مضمونها» وأن «روخاس ومن سبقه، لم يهتم بأخلاقية المومسات، وهواة الدعارة والقوادات، لذاتها؛ إنما اهتم بالمآسي التي تجرّها على بيت نبيل، مثل بيت ميليبه».

فما الذي ينبغي استخلاصه من هذه الإشارات؟ إن «السليستين» تحتل أكثر من سابقاتها التي كتبت قبل فرناندو دي روخاس، مكانة أصيلة تماماً في التاريخ العام للأدب الأوروبي. فهي أصل رواية المغامرات التي لا نستطيع بدونها تفسير نشوء الرواية الحديثة.

كما أنها تمثل تاريخاً هاماً جداً في تكون المسرح الحديث. فقد ألهم ثنائي الحب «كاليكست في حديقة ميليبه» ثنائي روميو وجولييت عند شكسبير، من غير شك.

ويتخذ تصوير شخصيات الأوساط الدنيا، المرتبط تقليدياً بنماذج قديمة؛ عند فرناندو روخاس معنى جديداً. وإذا يحتلون جزءاً كبيراً من الحدث المسرحي، يتحول العبيد، في المسرح اليوناني والروماني، خدماً ومرافقين يتفوقون أحياناً على أسيادهم في المهارة والذكاء.

ويكتب إرنست مارتياناش، في مقدمة ترجمته للرواية:

«أولئك الخدم، أغنياء بمهارتهم، فقيريون في ضيائهم؛ سوف يتعلمون قليلاً، في مرونة مبدعة، من مغامرين عديدين يمارسون المهن جميعاً؛ ولكنهم يجعلون أنفسهم في خدمة أسيادهم، متقلين بين هذا وذاك، دون أن يتوصلوا أبداً إلى إشباع نهمهم الدائم. سوف نراهم في «الكوميديا» يفتح ذكاؤهم الخاص أفضل السبل أمام أولئك الفرسان الشبان العاشقين الذين يعاملونهم

بالعرفان والمودة. لا تكفيهم إسبانيا كلها، فينطلقون باكراً ليشاركوا زملاءهم في إيطاليا. وإذا أصبحون أكثر فتناً وخفة في حيلهم، يدخلون فرنسا حيث نجدهم بأسماء سكائبان وماسكاريل، ينجصبون بالأعيههم يتابع قصص لا ينضب معينها، بانتظار أن يعلموا كليتون قليلاً من السخرية المفكرة، وجودليه مذاق هزلياته الخاد. متسولون يرتلون زي النبلاء، يشقون درهم رويداً رويداً حتى نراهم يصبحون «جيل بلاس Gil Blas»؛ ثم يرتقون في القرن الثامن عشر، في تحول أخير، ليكونوا فرونتان وفيغارو. وتمثل رواية «السلستين» العتبة الأولى، وقد تكون الأكثر أهمية، لتطور الخدم في الكوميديا القديمة.

[. . .] «برغم هذا كله، يصعب علينا أن نترك رواية روخاس تنتقل بين محفل وآخر. فلطالما وجه النقد إلى جميع الأعمال الأدبية مثيلاتها، التي لم تتردد عن تصوير الحياة؛ وقد لا يكون ما اتهمت به مجانباً للصواب دائماً؛ إذ يبدو درسها الأخلاقي المزعوم مقحماً عليها. فقد ظلّ خدم السوء موجودين برغم مصير سيمبرونيرو النموذجي، وقليلاً ما علمنا كاليكست محاذرة المخاطر، بل قدر الحب المحتوم. بذلك تتجاوز «السلستين» أحياناً جميع المقاييس».

مُحَاوَرَات

خطوات آراغون واضحة كعادته. ولئن أشارت معالجته لكتاب روخاس إلى الحدث الذي يكونه أكثر من إخضاعه لنقد محص، فذلك لأنه عرف كيف يستخلص من الرواية، حسب التعبير الرائع لماتينش، «طبق الذواقة، لا افتتان الخثالة».

وسوف نرى الوضوح نفسه في الحديث عن «دون جوان الساكروموني»؛ إذ يجب أن نقرأ ألم الشاعر ومعاناته الكبيرة، عندما يلتقي في طريقه الماضي نحو المستقبل «رجلاً يرى في المرأة عدواً له»، وهو قد أوقع في الغواية «ألفاً وثلاث من النساء»:

لم تبق إلا الفكرة القوادة التي ترى الغاية خيراً مسفوحاً
ورجلاً وامراًة في سرير منقوشة أعطيته ،
والدراهم عدت في غرفة مجاورة ، وأناس يتدافعون بالمرافق
يتنصتون على تنهديات وصيحات العاشقين ،
عندها تبدأ الحية حين يصبح الذكر ملكاً سيداً ينطلق
بعد أن قضى وطره ،
مملكة التعسف أزمنة الاحتقار فيها الزواج سخرية
والغواية فرحتها الوحيدة

لطالما نوقشت قصة الإغواء الدونجواني . أليست شخصية الغوي معروفة
عبر جميع الأزمنة؟

كان جويتر نفسه ، كما تذكر الاسطورة ، ينطلق ويضاجع النساء رضى
أم عن غير رضى . يحول نفسه كي ينال إعجابهن إلى ثور أو ذكر بط .
كانت الحيل والأقنعة والاختطاف عنده من لوازم الحب ، تشكل بذاتها
فتنة أعظم من مسرات الحب نفسها . وي بعدها يترك فريساته نهب ذكرياتهن .
لكن دون جوان ولد في إسبانيا ، هو ابنها الشرير الذي قد يكون الأكثر
شقاء ، وجهاً عجيباً للشهوة الأبدية ، إنه يمثل مرارة أخلاقية الضمير المسيحية
للحب الآثم ، والحب بلا معصية .

قلما استطاع النظارة الاسبان إلى مسرحية تيرسو دي مولينا «غوي إشبيلية
وضيف الحجر» فهمها في عام ١٦٣٠ ، في غرام تألق الاسطورة والحكاية ،
سوى أنها مطاردة النساء التي تعد كميناً وشاركاً أبدين لاصطياد قدر ضائع دون
أمل يرجوه رجل الغواية ، ومقتل المحرّض على الغواية ، وحكاية خرافية عن
مائدة من حجر .

ذلك هو العنصر فوق - الطبيعي والأخلاقي لحكاية «الغوي» ، الذي

قصده آراغون عندما وضعه ضمن سياقه التاريخي الحقيقي ، دون أي رجوع إلى التحويلات العديدة لكتاب تيرسودي مولينا .

وليس اسم تيرسودي مولينا ، كما نعلم ، إلا اسماً مستعاراً لشخصية رفيعة في عالم الكهنوت : الأب غابرييل تيلليز (١٥٨٤ ؟ - ١٦٤٨) ، من «نظام طريقة الشكر Ordre de La Merci» ؛ وهو ابن طبيعي لقيط ، لدون جوان تيلليز وجيرون ، دوق أوسوانا ؛ ويتسب إلى إحدى أكبر العائلات النبيلة في إقليم إشبيلية .

وهكذا يتوضح لنا معنى هذين البيتين الشعريين في «الغوي» :

قلة الحياء في إسبانيا

صارت تسمى فروسية

ويعكس آراغون صدى «تصفية الحساب» هذه ذات الأصول الأوتوبيوغرافية عند تيرسودي مولينا ، بأن كتب قصيدة خصصها لدون جوان الساكروموني :

هاهم يسمون فروسية في إسبانيا سوء السلوك

هل هذا هو حقاً العالم الذي يستظل بالصليب .

لا يمكن أن يغفر الايمان بالصليب أو بالعتراء خطايا دون جوان الذي

ظل مؤمناً برأي تيرسودي مولينا ، بخلاف مولير الذي سيجعله ملحداً .

كان ضرورياً عندك انتصار الصليب هكذا يادون جوان لكي

تبقى

يلزمك إله مخادع كالآخرين ، إله بوجه جانوس

ذو وجهين ، عظيم مرة ، وتارة دنيء

يلزمك إله يبيع كل شيء

لتأتي أزمنة ملكوتك ، أزمنة المرأة المهانة

زمن القبلات المهزلة

لو أن هنالك من يعالج عطشك للجسد، ظمأ الذئبة،
بعد أن يرفض نفسه

فسيكون دون فرانسيسكو دي كوفيلدو فيلاغاس
سيدّ تورية دي سان خوان دي آباد كوفيلدو
معتنق الشك

الذي رماه الهوى آخر الأمر

يا دون جوان إن أسوأ ما في الحب هو الامتلاك

نكاد نخطو على عتبة القرن السادس عشر، وأصبح ممكناً إجراء بعض
المقارنات في مجال العاطفة؛ بين مبالغات الواقع الفجّ الذي يؤدي بنا إلى أشد
نتائجه الأدبية مرارة، في أوساط طبقة النبلاء والطبقات الصاعدة؛ وبين المثالية
المحمومة لعاطفة الفروسية العربية. وقد يبالغ المجنون الأندلسي بتلك
المفارقات التي يستمد منها بعض الامتيازات؛ يغذي بها آماله العالية بالحب،
فيعلن قائلاً:

إني أعلنها لكم يا أتباع المسيح

نحن أيضاً قد عرفنا الحب

وأي شيء أكثر طبيعية من أن يعتبر نفسه أخاً للقديس جان دو
لاكروا، ينهل من معين الحب نفسه، عاطفة بسيطة جداً، أندلسية بشكل
نموذجي، وإنسانية أيضاً؟

في هذه المرة، سيقوم حوار على سمور وحيّ عظيم بين الشاعر الملحد -
المجنون الأندلسي أو آراغون، لافرق بينهما! - وأكبر شاعر ديني في إسبانيا إبان
عصرها الذهبي.

وتكمن أهمية هذا الحوار في مشروع إعادة التقييم الأدبي التي بدأها
آراغون برواية «السلسلة»، وتابعها حتى شاتوبريان والمرحلة المعاصرة مما
يستحق دراسة دقيقة. وعلينا أن نلاحظ جيداً الانتقال من دون جوان لتيرسودي

مولينا إلى القديس جان دو لاكروا، ويتم الربط بينهما مروراً بفرانسيسكو دي كوفيدو فيللفاس (١٥٨٠ - ١٦٤٥)، الشاعر والكاتب الديني والصوفي، وكاتب سياسي وإنساني، مؤلف «EL Buscon» (١٦٢٦)، رواية المغامرات الشهيرة التي تصور بواقعية كبيرة التفكك الاجتماعي خلال المرحلة الثانية من العصر الذهبي الإسباني. وهناك عمل كبير آخر لكوفيدو هو «ساعة للجميع» (١٦٣٦)؛ يستعرض فيه أماننا جميع المهن، ثم ينتقل للتعليق على كل الشخصيات العظيمة في التاريخ؛ حكام البندقية وجنوا، وملوك فرنسا وإنكلترا، غيليوم دورانج... الخ...، لي طرح بعد ذلك نظريات نادرة الدقة في معابنتها السياسية: يدافع عن الزنوج، وينصب من نفسه محامياً عن النساء.

ويبدو الحوار الذي يعقده آراغون مع دون جوان، كأنه تأمل حزين يمثل غضباً مقدساً ضد «المستقبل المتهتك»، يبكي كما الفتاة المخدوعة، وينتهي بإدانة رهيبة للرديلة:

آه «يا جوان الجحيم، أرنى السماء مقلوبة كما ترسم على محياك.

أما مع جان دولاكروا الذي يتغنى بالحب الإلهي، بنبرات لم يسمع أصدق منها إحساساً طبيعياً رقيق العاطفة؛ فإن الحوار لا تثقله أية شتيمة إلا ضد ما عبر عنه نقيضاً لذلك. ولا حاجة هنا إلى شهود آخرين، كما هو الأمر مع كوفيدو، كي يساعدوا على النطق بالحكم ضد الغواية.

نرى القديس جان دولاكروا في قصيدة آراغون على صورته الحقيقية، متعبداً جديداً على «الطريقة الكرملية»، في دير الشهداء بفرنطة عام ١٥٨١. ترسم قسماته بكلمات وجيزة: كان يمضي حيثل في سنه الأربعين، فيه قوة الحياة، يرتدي ثوب الكهنوت الأبيض.

يحمل في عينيه رؤيا سهاوية وجاء ليتم هنا
ترنيمة طليطلة التي بدأها في السجن.

هكذا يعرفنا عليه سريعاً، في صورة وسيرة مقتضبتين، إذ إن الأساس هو المضمون الشعري لهذا «النشيد الروحي»، أول مؤلفات خوان دي بيز آلفاريس (١٥٤٢ - ١٥٩١) المسمى القديس جان دولاكروا. وكان قد ألفه حين مسجنه خصوصه في ٤ كانون الأول ١٥٧٧. واستطاع الهرب بعد تسعة أشهر من العذاب، في ١٦ آب ١٥٧٨.

وكان العنوان الأولي لهذه التريمة الروحية هو: «بيان الأغاني التي تبحث في علاقة الحب بين «الروح» و «الزوج يسوع». وقد طبع الكتاب في بروكسل عام ١٦٢٧، بفضل الأميرة الملكية إيزابيل كلارا، بعد أن ترجمه إلى الفرنسية رينيه غوتيه عام ١٦٢٢ ولم تطبع مؤلفات القديس جان دولاكروا، الشعرية والصوفية، إلا بعد وقت طويل من وفاته في أوبيدا، في ١٤ كانون الأول ١٩٥١ (وليس عام ١٥٩٥، كما ذكر آراغون خطأ).

وقد قرأ الناشرون مذهب الحب عند القديس جان دولاكروا بكل تحييص في مؤلفاته. ونجد صلة تربط هذا المذهب بما نعرفه عند الصوفيين العرب، أمثال ابن منصور الحلاج، الذي يرى أن الغاية النهائية لكل كائن بشري هي الاتحاد مع الله، اتحاد يتحقق عبر الحب. وقد وجه إليه قضائه الذين أودعوه السجن وحكموا بإعدامه، تهمة الزندقة لأنه مزج بين الرباني والبشري. وهو صاحب القول المشهور: إن الروح تتأمل ذاتها في الله، وهو مبثوث فيها مكاناً ومقراً (أنا الحق). وذلك ما يمكن مقارنته مع مقاطع من «النشيد الروحي»:

سلام عليك يا جان دولاكروا سوف أنتظرك حتى
تأتي منك ترانيم تتجاوب مع ترانيل الإسلام
أسمعها منك فتمنحني جنوناً جديداً ليعلنني أومن بها.

ونجد في «النشيد الروحي» صوراً جديدة، وعاطفة طبيعية عميقة، مستوحاة من نشيد الاناشيد. ونحس في المحاور الشعرية بين «الروح» و «الزوج» (الله)، شاعرية صادقة، يصفها الناقد والمؤرخ الإسباني الكبير مينا نديز إي بلايو بأنها «ملائكية سهاوية وريانية». كما نشعر بوثنية خفيفة رقيقة في حضور «الحبيب» الذي يجعل الجبال والسهول بنظرة منه «تكتسي حلل الجمال كلها».

وتذكرنا الأبيات التي يخصصها آراغون لجان دولاكروا بالموضوع الأساسي لهذا الحوار بين الروح ومعشوقها. فهي تقدم نموذجاً من ذلك الشعر الصوفي؛ وملاحظة من مؤلف «مجنون إلسا» تطرح مسألة ما لهذا «الشعر من قيمة بالنسبة لغير الصوفيين».

لنستمتع يا حبيبي بألفة الروح مع الله حبيبها
لنفرح يا حبي ثم لنمضي كي نرى عبر جمالك
الجليل والهضبة ينبجس منها الماء النмир
لندخل إلى أعماق أعماق الغابة
نمضي أولاً إلى الكهوف العالية في الأرض نخفي فيها
ياحب الله العابر، أيها الحب المسروق
يا عناق السماء والروح موعداً إلهياً وتحدياً ربانياً
مكان العبور من الجحيم إلى الفردوس
وصوف ندخل إليه
ونذوق خمر الرمان القوي

وفي الجزء الأول من «النشيد الروحي» الذي يجري في المطهر، تبحث الزوجة عن عشيقها، وتسائل الناس عن مكانه. ويكتب القديس جان دولاكروا:

أيها الرعاة المنطلقين
إلى هناك عبر المراعي فوق الهضاب
أستحلفكم بالله إذا رأيتم
ذاك الذي شغفني حباً
قولوا له إني أذوب وأتألم وأموت
فيجيب الآخرون :
وهو ينثر آلافاً من محاسنه
مرّ بخفة عبر هذه الحقول
وسرح فيها ناظره
ومن حسن مظهره وحده
جعلها تلبس وشاح الجمال .

ويحوي الجزء الثاني «طريق النور» جواب «العشيق» الذي جاء يتزوج
«الروح» روحياً. أما في الجزء الثالث «طريق التوحد»، فيتم إعلان الزواج
الصوفي والاحتفال به . ويتغنى «الزوج» بالفرحة التي تمنحه إياها إحساسات
النعيم السماوي .

وقد تم تنقيح نص «النشيد الروحي» الذي نقرؤه في المؤلف النقدي لدوم
شوفالييه (١٩٣٠) .

ومن بين القصائد الرئيسية للقديس جان دولاكروا، نجد الإشارة إلى
«الأعمال الروحية التي تتيح للروح بلوغ الكمال والاتحاد بالله»، وقد طبع في
آلكالا عام ١٦١٨ ؛ ويحوي هذا المؤلف المقطوعات التالية :
«الصعود إلى جبل الكرمل» و «ليل الروح المظلم» و «لهيب الحب
المتأجج» .

وبالإضافة إلى العديد من القصائد القصيرة - الرومانس - مثل «قصائد
الايهان» وهي عشر مقطوعات شعرية ؛ فإن جان دولاكروا يعتبر مبدعاً في فنّ الـ

«Lira» : وهو مقطع شعري مكون من خمسة أبيات ؛ كان يفضلها كما يبدو لأنه يتيح له أن يضيف على إبداعه الشعري تموجات موسيقى داخلية نقية إنسانية :

يا حبيبي . . . الجبال
والوديان الوحيدة التي تغطيها الظلال
والجزر النائية والأنهار
الصاخبة
وموسيقى ألحان العاشقين.

إن شعر جان دولاكروا «ليس ظلالاً ؛ بل نور نقي لا سكون فيه أبداً.
هو في جمال بحيرات أعالي الوديان، وفي ثريات الندى الماسية، ينبوع حيّ
أبدى»^(١).

ويقتبس آراغون بشكل خاص، القصيدة الرائعة «لهيب الحب المتأجج»
التي تلخص المفاهيم الصوفية عند القديس جان دولاكروا، في نداء يائس
تطلقه روح عرفت الاتحاد الكامل، وعلمت أنه لا يمكن استمراره طالما حلت
في سجن الجسد:

إني أعرفك يا جان دولاكروا، أنت تشبه
كل أولئك الذين رأوا في الطقوس والتعاليم سجناً
وفتشوا عن الصراط المستقيم إلى الله فتخلوا عن قيود
العقل التي لا تنتهي
جان دولاكروا، أنت لست سوى الاسم المسيحي لكل الذين
أهلكوا أنفسهم حباً

(١) «الأدب الإسباني» تأليف م. لوجاندر، بلودوغاي، باريس، ص ١٠٩. انظر أيضاً
دار مانجات : «القديس جان دولاكروا» باريس، ١٩٤٧.

لقد متَّ ميتة أخرى، لكنك مثل منصور الحلاج
خارج عن دينك مثله، لأن شريعة الله دائماً
يهودية كانت أم مسلمة كما تعلم
تحكم بالموت على القديسين
قانون روما أو قانون مكة لا يغفران شطط الحب
حتى في الله يا جان دولاكروا
وأنا مثلك أنت لا حد لهواي
أمر بسرير آلامك فيها وراء حب الله
الآن الجواب في هذا العالم عن مسألة وجودي
من حاد عنه ضاع ولم يجد
غير الهاوية على طرف المنعطف، إذ إن الجواب هنا
في هذا العالم، هنا الحب واكتمال الإنسان
يا جان دولاكروا

شاتوبريان والسيدة دونوايل

ونقفز عبر الزمن أكثر من قرنين، لنصل إلى رواية حبّ مستحيل أخرى:
شاتوبريان وناتالي دونوايل التي ألهمته كتاب «مغامرات ابن سراج»، ودام حبهما
منذ عام ١٨١٤ حتى يوم القطيعة عام ١٨١٣.
فماذا كانت تمثل ناتالي للفنان العظيم المغامر؟ انتصاراً إضافياً؟

إن المرأة الوحيدة التي أحبها، هي الدوقة دوموشي:
كانت فاتنة استسلمت له بعد حين. كان يتحدثني عنها بإعجاب كبير. لكنه أحب
نساء أخريات أيضاً، حسب ما كتبت هورتيانس آلارلسانت بوف.
وتلقي «الرسائل العامة» لشاتوبريان، التي نشرها آ. باردو، بعض
الأضواء على القطيعة مع حبّ الدوقة الحسنة:

«مُنَحْتُ بِالْأَمْسِ نَوْعاً مِنَ الْإِجَازَةِ وَقَبِلْتُ بِهَا؛ لِأَن هُنَاكَ حَدّاً لِكُلِّ شَيْءٍ فِي نِهَايَةِ الْأَمْرِ؛ وَلَا أَبْدِي إِنْ كُنْتُ سَوْفَ أَدْعِي مَجْلِداً؛ لَكِن الْأَمْرُ الْمُؤَكَّد هُوَ أَنَّهُ طَفَحَ الْكَيْلُ عِنْدِي» (لِلدُّوقَةِ دُو دِيرَاس، فِي ٢٠ كَانُونِ الثَّانِي ١٨١٣).

وَيَكْتُبُ بَعْدَ عِلَّةِ أَيَّامٍ: «لَقَدْ اسْتَدْعَيْتُ مَجْلِداً؛ لَكِن الْأُمُورُ لَمْ تَتَغَيَّرْ، وَلَنْ تَتَغَيَّرَ. لَقَدْ أَرْجَعْتُ كُلَّ مَا كَانَ عِنْدِي، وَلَمْ يَبْقَ لَدَيَّ أَثَرٌ مِمَّا كَانَ جُزْءاً مِنْ سَعَادَتِي وَعِئَاءِ حَيَاتِي».

فِي زَمَنِ مَا، كَانَ ذَاكَ الْمَوْعِدَ الْغَرَامِي فِي رَبِيعِ ١٨٠٧ بِإِسْبَانِيَا: غِرْنَاطَةَ، أَوْ قَرطِبَةَ أَمْ قَادِش؟ فَالْحَدِيثُ الشَّعْرِي عَنْ هَذَا الْلِقَاءِ فِي «مَغَامِرَاتِ آخِرِ بَنِي سِرَاجٍ»، يَذْكُرُ أَنَّهُ قَدْ تَمَّ فِي حَدَائِقِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بِقَصْرِ الْحَمْرَاءِ، لَكِنِ النَّقْدُ يَعْارِضُ ذَلِكَ فِي أَيَّامِنَا هَذِهِ.

نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُ بَيْنَ عَامِي ١٨٠٦ وَ ١٨٠٧؛ بَيْنَمَا كَانَ شَاتُوبرِيَانُ يَجُوبُ بِلَادَ الْمَشْرِقِ حَيْثُ عَادَ بِكِتَابِهِ «الطَّرِيقُ مِنْ بَارِيسَ إِلَى الْقُدْسِ»، كَانَتْ مَدَامُ دُونَوَيْلُ مِنْ جَانِبِهَا، قَدْ مَضَتْ نَحْوَ إِسْبَانِيَا، تَفْتِشُ فِيهَا عَنِ الْعُنَاصِرِ الضَّرُورِيِّ لِكِتَابِ كَانَ يَعِدُهُ أَخُوهَا حَيْنْتِذُ، الْكُونْتُ الْكُسَنْدَرُ دُولَا بُورْدُ، «الرَّحْلَةُ التَّارِيخِيَّةُ الْمُمْتَعَةُ إِلَى إِسْبَانِيَا ١٨٠٦ - ١٨١١».

وَحَقِيقَةُ الْأَمْرِ، أَنَّهُ كَانَ قَدْ تَمَّ الْإِتْفَاقُ عَلَى ذَلِكَ الْلِقَاءِ، وَلَمْ تَكُنْ رَحْلَةُ شَاتُوبرِيَانِ الطَّوِيلَةَ إِلَى الشَّرْقِ الْكَلَّاسِيكِيِّ وَالْمَسِيحِيِّ إِلَّا «كَيْ يَلْتَقِيَ إِحْدَى عَشِيقَاتِهِ فِي غِرْنَاطَةَ»، كَمَا يَقُولُ أَلَنْدَرِيهَ بُونِييهَ.

كَانَ عَلَيْهِ الْإِنْتَظَارُ عَشْرِينَ سَنَةً بَعْدَ هَذَا الْلِقَاءِ، عَامَ ١٨٠٧، كَيْ يَنْشُرَ شَاتُوبرِيَانُ، فِي عَامِ ١٨٢٦، «مَغَامِرَاتِ آخِرِ بَنِي سِرَاجٍ». وَلَا تَفْسِرْ هَذَا التَّأْخِيرَ الْحِكْمَةَ السِّيَاسِيَّةَ، أَوْ الْخَوْفَ مِنْ إِثَارَةِ غَضَبِ نَابُولِيُونِ، بِوَصْفِ جَمَالِ إِسْبَانِيَا، سَاعَةً كَانَتْ فِي حَرْبٍ مَعَهَا، وَمَا كَانَ يَنْبَغِي تَشْوِيهِ هَذِهِ الْعَاطِفَةِ بَيْنَ رَيْنِيهِ وَنَاتَالِي، وَالَّتِي كَانَ يَعْرِفُ قِصَّتَهَا بَعْضُ الْأَصْدِقَاءِ الْمُقْرِبِينَ، أَوْ أَنَّ تَتْرَكَ لِلْأَلْسِنِ تَلُوكَهَا.

وَبِفَضْلِ كِتَابِ نَقْدِي رَاطِعٍ عَنْ «مَغَامِرَاتِ آخِرِ بَنِي سِرَاجٍ»، كَتَبَهُ بُولُ

هازار والسيدة ماري جان دوري^(١)، أوضحت لدينا خلاصة حقيقية لكل مظاهر هذه القصة الشهيرة: الرحلة إلى الحمراء، رواية حبّ حقيقي، ورواية حبّ منقولة، مصادر الكتاب الشرقية، والفن والأسلوب.

ونعلم منذ ذلك الحين أن شاتوبريان لم يذهب وحيداً إلى إسبانيا: كان يرافقه خادمه جوليان بوتلان، الذي تتيح لنا مذكراته «أن نراقب دون كيشوت عبر سانشو بانسا».

وأخيراً نتبين معالم الحكاية، عندما نعلم أن أبطالها الرئيسيين هم ابن حامد، البطل الجميل؛ وهو يمثل شاتوبريان نفسه؛ وبلانكا دو بيفار، وهي ناتالي دونوايل. وتجري أحداث قصة شاتوبريان بعد أربع وعشرين سنة من سقوط غرناطة، في ربوع إسبانيا التي كانت لا تزال تهزها حكاياتها الشعبية.

لقد استقى شاتوبريان العديد من تفاصيل كتابه من قصص الرحلات إلى إسبانيا، وعن الكثير من الروايات النسائية التي كانت تحكي مغامرات الحرب والحبّ عند ملوك غرناطة، وحكاية بني سراج المأساوية.

كما أخذ قسماً كبيراً من المقدمة التاريخية عن عرب الأندلس التي صلّرها فلوريان كتابه «غونزالف قرطبة». أمّا عن طوبوغرافية غرناطة، والمشهد الذي يبكي فيه أبو عبد الله مودعاً مدينته، بينما توبخه أمه عائشة على بكائه مثل النساء مُلكاً لم يحسن الدفاع عنه؛ فقد جاءته من كتاب «رحلة إلى إسبانيا» لهنري سوينبرن، المترجم إلى الفرنسية عام ١٧٨٧.

ويكتب بول هازار والسيدة دوري:

«في عام ١٨٠٩، نشر كاتب بسيط من المنطقة الثانية عشرة في باريس، ويدعى سانيه؛ قصة عاطفية جميلة، كتبها في القرن السادس عشر، الأسباني بيريزدي حيتا: كانت رائعة جداً، فلاقت رواجاً كبيراً وسرعان ما انتشرت في

(١) منشورات المكتبة القديمة، هونوريه شامبيون، باريس، ١٩٢٦.

كل انحاء أوروبا. كان سانيه هذا قد ترجمها وأضاف إليها مارآه مناسباً ؛ ثم قدّمها بكل زيتها لكي تنال إعجاب القارئ الجلد :

« قصة الفروسية عن عرب غرناطة ؛ تُرجمت عن الاسبانية لختيزيريز دي حيتا ؛ تنصدها بعض الأفكار عن مسلمي إسبانيا ، مع ملاحظات تاريخية وأدبية . ولم تكن العناوين الطويلة تثبط العزائم في ذلك الحين .

وقد جعل شاتوبريان ليريز دي حيتا قدراً أكبر من سوينبرن ، ملابس وأوسمة ، إذا ما بدأنا مع بني سراج ؛ حفلات صاخبة تجري أيام مجد غرناطة ؛ مبارزة بطولية بين مسيحي ومسلم أندلسي : لقد استخدم ذلك كله . واستعمل تلك الكلمات الغريبة الرنانة ، التي تكشف عن كاتب يعرف بعمق البلاد والعادات . . . القفطان والبرنس . . . »

إن التحليل الدقيق لبول هازار والسيدة دوري . يتجاوب مع علم نادر رائع بمسألة « اقتباسات » شاتوبريان . فقد أوضح أسلوبه في سحر الكلمات . ولسوف يروي آراغون تأملاته الشعرية في الإيضاحات القيمة ، حول موضوع فراق الحبيبين ، ووجع القلوب التي تضطر إلى كتمان عواطفها . والقصيدتان : « الموعد » و « ساحان بعد زمن الزوجين » ، المخصصتان لشتاتوبريان وناتالي دونوايل ، تفترضان معرفتنا ظروف رحلتها إلى غرناطة ، والمعنى الخفي في « مغامرات آخر بني سراج » .

ولم يكن الأمر نقلاً شعرياً للأعمال التاريخية الأدبية لبول هازار والسيدة دوري ؛ بل هو استخدام آراغون لوسائلها في رؤيته الأخاذة للعاشقين اللذين يكتمان حبهما .

وهاكم صورة ناتالي دونوايل ، كما يرسمها بول هازار والسيدة دوري : « كانت جميلة رقيقة ناعمة ؛ يزيد في سحرها شيء من القلق والغربة فيها . تحب الآداب والفنون ؛ وقد تعلمت الرسم على يد دافيد . وسافرت إلى إسبانيا عام ١٨٠٦ ، كي تبحث عن معلومات لازمة لكتاب كان يعثمه أخوها ؛ فهي ناتالي

لوس ليونتين جوزيف، كوثيسة دو نوايل، ثم دوقه موشي، أخت الكسندر
دولابورد دو ميريفيل، صاحب كتاب «رحلة إلى إسبانيا» الذي ظل الأفضل في
نوعه. وقد أخذت بسحر الأندلس وعرب الأندلس؛ واستقرت شهرين في
غرناطة لترسم قصر الحمراء.

ولنسمع ما يقول آراغون:
ناتالي، لها بهاء الفراشات الملونة
تغير ثوبها واسمها كل يوم
في فصلها الإسباني تدعى دولوريس
وسوف يسميها بلاتش زمن حبها
التقيتها زمن حروب تطحن الرجال
تسقط الرؤوس فيها على قرع الطبول
ماذا تعلمت من الرسم على يد دافيد
حيث لا ترسم إلا باقات الورود
والنماذج العارية تمثل فيها الآلام
أتذكر أخاها عائداً من النمسا
كان يريد تغيير الإنسان وجعله أنقى
وهي تلتفت إليه بعينين شبه المهابة
لتصغي إلى حديثه في الروضة المظلمة الفسيحة
كانت عدالة بابوف يومئذ حلم شبابه السكران
كانا يتشيان معاً بكلمات حزينة
فتضفر شعرها جدائل طويلة
أحلام ميريفيل أبناء ما قبل برومير
كما كان بوسع الحياة أن تصبح مختلفة
ثورات تنبثق منها امبراطوريات

ودولوريس تتجول تحت سماء الأندلس
تتلفت نحو الشرق بقلبها وأحلامها
هي التي شاءت أن تخضع لهذا الامتحان
تلك الرحلة المعكوسة لأميرات بعيدات
الفارس المحاصر في اسبانيا الأرملة
تتخيله في ألعاب النوافير

وكما هو الأمر في «السلسيتين» نطرح السؤال نفسه ثانية: ألم يكن حشر
قصة حب شاتوبريان هذه عبثاً اضافياً يثقل «مجنون إلسا»؟
قطعاً؟ إذ إن آراغون في إهماله لقصة «مغامرات آخر بني سراج» التي
أرادت أن تعيق الحب الكبير لأسباب عنصرية وعرقية ودينية، أراد أن يستلهم
مباشرة درس اللقاء التاريخي بين شاتوبريان ومدام دونوايل:
لن يفتحوا عيوننا من جديد على الأفق
لن يحملوا لنا الدليل أخيراً
على أن المستقبل ليس سوى سجن الرجل والمرأة.
لن يسجلوا زيفهم ضد من لا يرى العظمة غير الغواية
ولا ضد الذي يحل الحب البشري بدل الآله
لن يجدوا أخيراً هذا المساء درب انتصارهم.
وبعبارة أخرى، إن هذين العاشقين يحملان في نفسيهما أحكاماً
مسبقة وأكاذيب سوف يدحضها آراغون بكل قواه حيثما هي تشكل جرحاً
 وإهانة للرجل والمرأة معاً.
ان مشكلتهما، وجميع من سبقوهما، أو من سيأتون بعدهما، في عالم
العاطفة التي نعيش، وفي آدابنا أيضاً، هي أن «أزمة الزوجين المتحايين ماحان
أوانهما بعد».

الفصل الثامن

غوايات الزمن

«يجب أن نهي أمرنا مع الزمن، تلك المهزلة
القديمة المشؤومة».

وتتسظم فصلاً بعد فصل، في «مجنون إلسا»، جملة التأملات الشعرية والفلسفية، تتداخل مع تلك العاطفة العجيبة لدى المجنون الأندلسي. ثم تنسرب في سياق رواية الحب ومأساة غرناطة عبر فواصل موسيقية، وأنغام عميقة لايقاع داخلي. إنها نوع من آلة خفية، قادرة على أن تقيس الصلة «المحققة» شعرياً بين زمن وجود الانسان وتوالي الأحداث. كولادة فكرة السعادة بين ديار الاسلام والعالم المسيحي مثلاً، وتحولات تلك الفكرة وتطوراتها نفسها.

بعبارات أخرى، إن التأمل في الزمن يعني عند آراغون إرساء علاقة بين أحداث عدة، بعضها مع البعض الآخر. ويتحدد الزمن عبر تلك العلاقة، وليس نتيجة تتابع الأحداث أو تزامنها. إنه ليس في أي منها على انفراد. لكن باستطاعتنا تحليله، التفكير بطبيعته، والبحث في قدرة الفكر على أن يدرك عبر تحولاته ذاتها عدة أحداث متتالية، ويعرفها في حدودها الملموسة وأخيراً، في وجودها الواقعي كتعبير عن الاحساس.

يضيف آراغون إذن حركية المستويات المتعددة، محولاً الواقع الى واقع مادي، كي ينقل الحاضر - الواقع الراهن في أوسع معانيه وأعمقها - الى المستقبل.

إن العبور من الماضي الى الحاضر، في «مجنون إلسا» مثلما هو الأمر في باقي الأعمال الشعرية والروائية، ليس أمراً جديداً عند آراغون كذلك هي رؤيته الداخلية للمستقبل، التي تجعله يستبق الأحداث، في «نبوءة اللغة» التي تمثل بالنسبة اليه جوهر الشعر نفسه.

وتمثل «تبسوة اللغة» تلك، بكل بساطة تصويراً شعرياً أو روائياً لهذا المفهوم العلمي المزدوج للزمن، المفهوم السيكولوجي والجدلي للمدة، أولاً، ومفهوم الحاضر كمرآة مزدوجة للماضي والمستقبل، ثانياً.

أليس الحاضر هو ماضٍ لمستقبل آتٍ، وكل ماضٍ هو رمز لمصير معين؟ إن مفهوم الزمن وتعبيره الكلامي يشغلان عدة قصائد في «مجنون إلسا» وبشكل خاص في قصيدة «المستقبل المرئي» و«زجل المستقبل» وكذلك قصيدة «النواس»، و«حكاية مرآة الزمن».

ويمكننا أن ندرس مغزى الزمن عند أراغون، بالنظر إليه من جوانب عديدة: أهو يعني التغير، العبور المستمر أو المتقطع من حالة الى أخرى، أم الحركة الداخلية للحياة، التي قد لا يعرف تعبيرها الفني التعامل مع آلات قياس الزمن المعتادة، كما لا تتوافق مع زمنية ودقات نواس الساعة.

لقد شغلت فكرة التكوين الانسان بشكل دائم، كما شغله التداخل بين عناصر الزمن الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ونحن لا نتفحص هنا تطور مختلف الدراسات الفلسفية والرياضية والسيكولوجية حول الزمن، منذ ظهور النزعات العقلانية في الفكر اليوناني القديم، حتى عهود نقاش لاهوتيي العصور الوسطى، الى اكتشافات كوبرنيكس، وفرضيات أينشتاين، وعلماء الفضاء المعاصرين. . حول مفاهيم المكان والزمان والمادة والحركة.

ويعكس الفن المعاصر بالضرورة تلك الاهتمامات. ولا يمكن إلا أن نتساءل عن شروطها الخاصة في إدراك واقع الحياة ومغزاها. ومن هذه الزاوية يبدو لنا العمل الشعري والروائي عند أراغون منسجماً مع أكثر البحوث عصرية حول التعبير عن مضي الزمن، في اطار العالم الانساني للشخصيات الروائية، والمواقف التاريخية المتبدلة، وأبعاد الطبيعة المتغيرة. . والابداع الفني. وقد لاحظ المستشرق الفرنسي فينسان مونتي بكثير من الدقة في مقال عن

«مجنون إلسا» أن آراغون قد قرأ ليفي بروفنسال، وسأل مارسيل كوهن أن يشرح له «تلك الحالات الفعلية، التي تعبر في اللغة العربية أو الروسية، عن دلالة مفهومنا للزمن». ثم يضيف قائلاً: «لكنه هل يعلم أنه منذ القرن الحادي عشر، كان هناك كاتب يدعى سمثاني، سابق لبروست، يميز بعد الرازي (أبو حاتم الرازي الشهير، المتوفى عام ٩٣٢)، بين «الزمن الذاتي، النفسي»، و«الزمن الآفاقي» الذي هو زمن الساعات».

إن تصنيفاً لمختلف الموضوعات - تيماتولوجيا كما يسميه نقاد الأدب المقارن - يخصص لمفهوم الزمن يستطيع دون شك الإجابة على فضولنا، وإمتاع فكرنا. لكنه قد لا يكون ذا فائدة كبيرة لفهم العلاقة الجدلية التي يقيمها آراغون بين التجربة الشعرية والفنية، المعبر عنها بمصطلحات زمنية - وليس حسب المفاهيم الدينية أو السحرية للخلق - وتلك «النبوءة اللغوية» التي تحقق انصهاراً ووحدة مع حركة الحياة.

أن يكون الزمن مادة، خيراً مشتركاً يستغله كل مؤلف على طريقته، منذ عهد سمثاني والرازي حتى بروسست وميشل بيثور، ذلك شيء، لكنه أمر آخر أن نرى التغيرات التي حملها كل واحد فيهم إلى هذا الموضوع المشترك. وقد أتاح المفهوم الجدلي والماركسي للمدة لآراغون أن يطبق على الفن النظرية العلمية في الانعكاس كوسيلة لتمثيل الواقع. وسوف نقدم بعض الأمثلة عن ذلك، في أعماله الروائية والشعرية.

مغامرة الزمن الروائي

منذ أن تمنى ستانندال أن تكون الرواية مرآة تتحرك عبر الدروب تعكس أحداث الحياة وحركتها المستمرة، قامت محاولات نقدية كبيرة في مؤلفات بلزاك ودومستوفسكي، هنري جيمس، وفيرجينيا وولف، جويس وهيمنغواي، دوس باسوس وفولكنر، سارتر ويراندلو، كافكا وصامويل بيكيت، والأقرب إلينا

ميشيل بيتور وناتالي ساروت وآلان روب غرييه، أتاحت لنا أن نتبع عندهم مغامرة خلق الزمن الروائي.

إنها مرآة سحرية حقيقية. تكشف المظاهر الأكثر رهاقة وعمقاً في واقع الكائن البشري.

إن جهد بروست في «البحث عن الزمن المفقود». وجيمس جويس في «أوديسيوس»، ينصب على إعادة بناء وتثبيت اللحظة الفريدة التي تغير داخل مشهد سيكولوجي حياة الشخص الروائي التي يحقق انسجامها كيانها الحقيقي.

وتتبدى تناقضات الزمن في «الزمن الشخصي» كما في «الزمن التاريخي». وهي غالباً ما تضع الرواية في طريق الرمزية والملحمة. «ذلك ما قد جرى» أو «هذا ما حدث...»، تلك هي إشارات الزمن، التحقق من الماضي الذي لا يمكن بلوغه إلا في الحاضر. وهكذا فمهما أضفينا من الواقعية على الحاضر، لن تكون سوى حد متحرك، بما أن الزمن «يمضي»، «يجري»، «يتزلق» ويعبر بول فاليري عن ذلك الهروب الزمني بالطريقة التالية:

هيا! إن كل شيء يهرب منا، والحضور مزراب
والياس المقدس يموت أيضاً.

وتبقى أهمية الزمن وفتنته إحدى الموضوعات الرئيسية في الأدب المعاصر. ولقد أوضح بيرليسكور، بشكل جلي في كتابه «أراغون روائياً»^(١)، كيف عبر مؤلف رواية «مسافرو الحافلة»، بطريقته التي تختلف تماماً عن طريقة بروست، عن «سيولة» المدة الزمنية:

«لأجل الخلاص من تعاقب اللحظات المحددة التي تترك الرواية الأكاديمية في إضافاتها الغريبة على حركة الحياة، أخذ بروست اللحظة الفريدة التي تخلفها الذكرى العابرة، وحاول الكشف عن ذلك البحث في الزمن،

(١) منشورات غاليلار، باريس، ١٩٦٠.

بفضل المقاربات العديدة في كلماته، والحشو المتشعب في عباراته، وتنقيحاته، ونوع من التغيير في الأسلوب ذي الصيغة الموحدة. أما آراغون، فنجدته على عكس ذلك، قد توصل بغرابة الى التعبير عن «آنية» الحاضر المرتبط بالماضي والذي يحتوي المستقبل، عبر فواصل إيقاعات لغته الخاصة، فغدت أنشودة تنبعث في مقاطع موسيقية، تكسر سطح الجمل الجامد الموحد، تفتتنا في تنويع تدفقاتها، تهزنا ببريقها، مشيرة الى دوي ساعة الزمن المديد، التي تدق دون أن نرى نواصها.

ويمكننا ضرب أمثلة عديدة من الروايات الأخرى في مجموعة «العالم الواقعي» نتبع فيها تحطيم الزمن، أو التآلف بين الحاضر والماضي، حيث يتكشف المستقبل، أن نصعد مجرى الزمن في «الاسبوع المقدس»، نربط حوار البطل الرئيسي في «الاعدام» مع ذكرى صورته الضائعة، ونرى في منظار ألوان اللغة مظاهر الأحداث المتغيرة، والأزمات والأفكار، مرتبة مثلما نفعل في التركيبات السينمائية «المونتاج»، لنعاين في كل مرة العبور من واقع الى آخر، يدعم واحدها الآخر ويمنحه مغزاه وأعماق أبعاده. عبر هذا الابداع المتكرر المستمر، تظهر الرؤى الجديدة، ناشرة على الحاضر الواقعي أكاليل الماضي ويرد المستقبل. تلك هي ازدواجية الزمن التي تتجاوز تناقضات التاريخ.

ويصرح بطل رواية «مسافرو الحافلة» في إحدى لحظات حياته: «كنت أفكر بأن هذه الحافلة صورة جيدة عن الوجود، أو بالأحرى عن مجموع البشر، لأن الناس ينقسمون الى صنفين في هذا العالم، أولئك الذين يشبهون ركاب الحافلة، يمضون دون أن يعرفوا شيئاً عن الآلة التي تقلهم، والآخرين الذين يعرفون آلية هذا الوحش - الآلة، وقد يتسلون بركوبه... ولن يدرك الأوائل أبداً ما هم عليه الآخرون لأن المسافر في الحافلة لا يرى الا واجهات المقاهي، ومصابيح الشوارع والنجوم»...

ولا يكتفي آراغون بسلسلة المظاهر التي تتمثل بمقولات سطحية جداً

عن الواقع الراهن الملح ، بل يسعى فنه الى إدراك الانسان عبر تاريخه المزدوج ،
الفردى والاجتماعى ، لذلك يدعوننا الى التأمل الفلسفى .
يريد أن يفهم الأسباب التي تدفع كلاً منا للجري وراء سعادة لا تنفك
هاربة . وليس من السهل دائماً أن نجد طريقة لاستبطان الآخرين ، في كنه
السعادة المشتركة . مامن وسائل أخرى أمام الشاعر الا العلم الماركسي للفن ،
الذي يتيح له السعي وراء المستقبل في قلب هذا العالم الذي يمضي ، والسعادة
في رؤية أوراق الزهرة تبرز من البراعيم ، والاحتفاء بالحياة التي نعيشها لمراى نظرة
طفل حلوة ترنو الى الأبدية ، وأن يرفض الانسحاق في عجلة الوجود ، مما لامفر
منه ويمثل الشقاء برمته ، ويرى فيه أمراً عابراً مؤقتاً .

لم يكن على الشخصية الرئيسية في «مسافرو الحافلة» من شيء يفعله ،
كي يرى السنين الهاربة ، الا أن يتقل عبر ذاته دون إدراك أن يضع نفسه فوق
ذاته :

«كان لا يزال باستطاعته أن يعجب الآخرين ، لم ينته الأمر إذن . ولا يهمه
أن يدوم هذا الاحساس سوى مدة جلوسه على المقاعد الوثيرة ، وراء رخام
المناضد الجذاب ، وأن تكون المرأة أخيراً مع زوجها : ذلك هو المهم ، هي
اللحظة التي تلذ العيون ، تلك الخيانة في المرايا ، ذلك الخداع عن بعد . .
لاحظوا أن ذلك كله قائم في برهة من الزمن . وسرعان ما تحل نهاية أيلول . كان
ميركاديه يحس التعب ، اذ ماعاد عمره عشرين سنة فقط» .

«تلك الخيانة في المرايا» : هي صورة تحمل قراءة دقيقة مختبئة بذلك
التأمل العميق في الزمن البشرى الذي هو جوهر أعمال آراغون ، بدءاً من رواية
«مسافرو الحافلة» الى «مجنون إلسا» ثم «الحكم بالاعدام» . وعبر ذلك التأمل
العميق ، من كتاب الى آخر ، يمكن أن نلوك نوعاً من علاقة الانسان مع
العالم ، علاقة تصنف العمل الفني عبر الحركة نفسها التي تقيم عالم المعنى .

ونستطيع بهذا المعنى أن نقول إن قصيدة «حكاية المرأة - الزمن» هي تمهيد لرواية «الحكم بالاعدام» وقد تكون مقدمة جيدة لها:

في العالم المرأة لا يوجد حب إلا وحيداً
ومزيف فيه أي حب متبادل يتراءى لنا
في العالم المرأة يدخل كل شيء ماعدا المرأة
إذا كنت امرأة امرأة فإنها لن تراك
وإذا كنت امرأة نفسك فلا باب يفتح على العالم إلا منك
وإذا كنت امرأة المرأة فبم تتحدثان سوية
ولكن إذا كانت المرأة من الزمان بدل المكان
فماذا يجري في رحابها
تصوروا فقط امرأة يعكس فيها الزمن الزمن
تخيلوا الصورة التي ستحملها إليكم
تلك المرأة التي لا ترى فيها نفسك بل هي
تخيل المرأة - الزمن التي تسكنها الصورة - الحب
بذلك قد يمكنك أن تدرك التمزق في نفس ذاك
الذي يرى المستقبل .

النواس والمرأة

تهيؤنا قصيدة «الساعة / النواس» فعلياً الى تقبل فكرة أن النواس شبيهة
بالمرأة: إذ إن الساعة لا ترى الزمن الذي تشير اليه . ومن هنا تحييء أول استحالة
على الانسان في أن يتوصل الى السيطرة على أبعاد رؤاه الى مالا نهاية :

ألا يمكنك وأنت تفك أجزاء النواس أن تتخيله مختلفاً
فتعيد تنسيق آلية دواليبه ، لامن أجل أن يشير الى
الزمن الذي يعطيك إياه في دورانه

بل لا قحامه في دروب رفضها حتى الآن، ذلك الحصان الجامح
فلئن ابتكر الانسان عقارب الساعة كي يلاحق الزمن
أفلا يستطيع اختراع آلة تكبح جماحه.

ولا يجوز أن يكون الكاتب مثل التواس الذي يسجل الزمن. بل إن
مهمة الشاعر الواقعي أقصى من ذلك طموحاً، وأكثر تعقيداً مما تفترضه بعض
التعاريف المبسطة:

أن أقهر الزمان في قانونه نفسه
وأضعه في اتجاه يعاكس نظامه
تلك هي معضلي الوحيدة.

وهناك مظهر آخر للواقع المرتبط بالزمن، هو التناقض بين الماضي
والحاضر، وتعلق الماضي بالحاضر، والوزن الذي يعطيه الأول للثاني، في مدة
الزمن البشري.

إنه زمن الآفاق المغلقة الثقيل
الزمن الذي يعبر وهو باق برغم ذلك
الزمن المسور الذي نسميه الديمومة
ظننت طويلاً أني أتبع هذه الطريق
التي تقسم ذاتي بين الأمس والغد

وقد خصص لينين فصلاً في كتابه «المادية والنقد التجريبي» لمميزات
المكان والزمان كما تراها المادية الجدلية. ويمكن تلخيصها كما يلي:

١ - إن وجودهما لا يمكن فصله عن المادية، فهما شكلان لوجودها مع
امكانية جعلهما مفهوميين، أي النظر إليهما بطريقة مجردة.

٢ - إن مفهومنا للمكان والزمان يتغير عبر التاريخ، وبذلك تكون
صفاتها، كما تبرزها معطياتنا العلمية، متغيرة ومرتبطة بمستوى العلم.

٣ - إن وجود المكان والزمان مستقل عن تلك المواصفات العلمية.

إن النظرية النسبية التي صاغها أينشتاين هي التعبير عن وحدة المكان والزمان غير منفصلين واحدهما عن الآخر، وأن المفاهيم القائلة باستقلال المكان عن الزمان، أو الزمان عن المكان، ليس سوى تبسيطات مجردة، ومثاليات بسيطة. وهي قد رسخت، من جهة ثانية، فكرة احتفاظ كل منهما باستقلاله عن الآخر، بشكل نسبي إن لم نقل مطلقاً - إذ لا يمكن في الطبيعة أبداً أن يتحول المكان الى زمان، أو الزمان الى مكان. كما تتجلى تلك الاستقلالية أيضاً في المقاييس الرياضية، إذ نجد دلالات الزمن خيالية، بينما دلالات المكان واقعية.

لقد حققت النظرية النسبية العامة، عام ١٩١٦ تقدماً جديداً، مكملة ومعمقة اكتشافها الأول، ومبرهنة على أن الخصائص القياسية للمكان والزمان محددة، عبر توزع المادة وحركتها، ومن خلال المواد التي هي في حالة تجاذب بفعل الثقالة. من هنا، تنتج عدم إمكانية انفصال الزمان والمكان باعتبارهما شكيلين لوجود المادة.

إن تشابك العناصر النسبية للزمان والمكان، وتآلف الصور الخيالية، وتقطع اللغة، ليست وسائل تعبير خاصة بفن آراغون وحده، بل صارت ترتبط بالأدب والرواية المعاصرين. مع ملاحظة أن بعض الكتاب قد بالغوا بالنظرية النسبية، وفسروها بطريقة غير جدلية، وضد - علمية، تناقضها. بينما نجد آراغون، ودون أن يتنكر للسمات الذاتية والفردية التي يتم التعبير بها عن مأساة الزمن عند المخلوقات قد أراد عبر وسيلة الصور الشعرية أن ينتقل من النسبي الى اللانسبي، من واقع «الحياة الداخلية» الى الواقع الذي يغير مظاهر العالم الخارجي.

بذلك أضحي التغير عنده مركز التفسير الصحيح للأحداث، كما هو الأمر بالنسبة للفن، الذي يشهد على هذا التحول، أو يعمل جاهداً كيما تتحقق التحولات الجديدة.

وهكذا فإن شعر آراغون، وفي حدود تمسكه ببعض الحساس نحو الحب المطلق، لا يجعل مرور الزمن الشخصي ولا التمثيل الموضوعي للزمن التاريخي خارج شروط وجوده المحسوسة.

لقد استطعنا أن نرى ذلك عند جيريكو، وأوريليان، وأبي عبد الله، وعديد من شخوص روايته «الشيوعيين»، وروايات أخرى كتبها آراغون.

صلة النسبي وغير النسبي

في «مجنون إلسا» نجد الصلة العضوية بين النسبي وغير النسبي - على اعتبار النسبي مظهراً لغير النسبي (وهنا يكمن جوهر النظرية العلمية للنسبية) وقد احتفظ بها في مستوى جديد ورفيع.

وسوف نتيح لنا بعض الأمثلة أن نرى كيف تتشابك وسائل التمثيل الواقعي للزمن في شعر آراغون. ونبدأ أولاً بانقضاء أجل الحياة:

إني أسمع الزمن يتزف دمه
وقد تكون أية لحظة هي لحظتي الأخيرة
والزمن بأصابعي الزجاجية
وعلى ركبتي يرفع صليبه.

ومظاهر الزمن الفيزيولوجية واضحة، فهي تشكل إشارات حسية عديدة على تفتت الوجود الذي يرفض الكائن البشري قبوله، لكنه يفرض نفسه عليه. كما يعبر عن الصلة العضوية بين النسبي وغير النسبي حوار الشاعر مع مدرب فرقة الرقص، الذي يعرض أن يقدم على المسرح تمثيلاً لقبح الشيخوخة في المجنون الأندلسي. فيجيبه آراغون:

إني أسمع وأفهم ولكن أية حاجة لعرض الشيخوخة يكفيها
الشيخ العجوز

أن نجعل منه، تجريداً، راقصاً شاباً رائع الجمال.
ذاك أن الشباب نفسه مفهوم نسبي

وبعد قرابة خمس مرّات يصبح العمر مائة
قد يكفيك أن تبديه بخصلات كبيرة بيضاء على رأسه
في غير نظام فوق وجه لاغضون فيه .
لكن الشيخوخة واقع ، يصعب الاقتناع به :

بالوعي على نضارة شباب ضاعت ، وكثف انهدت
وحدود جفت ولون ذابل وندوب بانت قبل أوانها
آثار العمر حتى قبل أن نحيا ، وانحسار البصر
وآلم منها جميعاً مانحسه في حنايا الروح قبل الأوان
وسرعان ما ينتقل من واقع حسي إلى واقع آخر ذي طابع معنوي :
شيخوخة الروح التي تصبح شكلاً هزلياً للشيخوخة الجسدية . وهي أقل قبولاً
للمتطلبات غير النسبية في القلب والنفس . فهناك خيارات لا يساوم الشاعر
عليها ، سوف نعرف فيما بعد ما الذي كانت تعنيه بالنسبة إليه ، وهو من لم يكن
يتراجع عن أي استبطان ذاتي .

بذلك نخرج من إطار الزمن التقليدي . هو جوهر نسيجنا الذاتي ،
والإطار الذي نسجن داخله . هنا أيضاً ، يوضح آراغون الصلة العضوية
القائمة بين الزمن - الجوهر والزمن - المكان ، بالرجوع إلى الشعور بالوقت الذي
يحسه كل كائن بشري . وهو شعور يتغير حسب العمر ، يسرع في ذاته نوعاً من
الحركة الداخلية ، كما لو أن دقائق النواس تتسارع كلما طعن الإنسان في
الشيخوخة .

ذاك ما يشرحه مؤلف «مجنون إلسا» عندما يُدخل في الحديث طبيباً
فيلسوفاً يهودياً ، تخيله يعالج المجنون الأندلسي الذي كان يختبئ في كهف
الغجر ، بعد سقوط غرناطة (واسم الطبيب «رَبِّي إبراهيم») :

«يقول رَبِّي إبراهيم إن تقلبات الزمن لا ينبغي أن تبدوا لنا كما هي تبدو
الآن ، أي خيال فيلسوف ، عمالاً تفقهه العامة : فالحق أن كل واحد منا يُحس

تلك التقلبات في حياته الخاصة.. فزمان الطفل غير زمن الكهل، وزمن النواس، إذا اتخذناه زمناً موضوعياً، ليست له القيمة الذاتية نفسها لدى الطفل أو البالغ، فمدته تختلف بين هذا وذاك. وساعة زمن واحدة أطول عند الطفل منها عند الإنسان البالغ، وأقصر بكثير عند العجوز. وجلية الأمر أن إحساسنا بالوقت متغير، يتسارع كلما قصر زمن الحياة الذي سيمضيه الإنسان؛ كما لو أنه يُحس بذلك التناقص، فتستولي عليه عجلة ذاتية مأساوية... إن طابع اللاعودة في الزمن البشري الذي يمضي، هو أمر موضوعي، ولكننا نلجأ إلى المقارنات، كي نترجم مباشرة مانحسه أمام تلاشي الوجود، فنسترجع مثلاً اللحظات السعيدة للارتياح الحر الذي يمنحه لنا الهروب لسباع الموسيقى.

روعة الموسيقى في كونها مجرد حركة
كأنها ماء تنظر إليه وكل مافيه غامض النامة
روح ألقيت على الغارب حيث تتناثر الغيوم
كل شيء يبقى إيداناً بحلم وما هو إلا سراب جديد
صارت العبارة كلمات أخرى وتغيرت همساتها
لقد طلبت إعفاءها من أن تزهر أو تذوي ذابلة
هربت كما يهرب الزمان الذي لا يعود
يهدهد ويخدع، يلد ويموت، هو السهم والرمية
هو النهار والليل، و«الليلاذا» تنبعث من الـ «كيف»
روعة الموسيقى أنها مجرد حركة.

وأحاسيسنا هي الاهتزازات التي تنسجم مع تناوب الايقاعات. حتى العودة إلى الصمت بعدها، تحمل في ذاتها دلالة الضوضاء التي خمدت. فالموسيقى تكشف التغير في وعينا، التكرار، انقطاعات النغم، تواصل أو توقف حركة الحياة.

ولكن إذا كان الاحساس المباشر الذي لدينا عن الزمن يوحى بالتغير، فإن وعي كياننا الزمني في خفقته الثلاثية المليئة بالمؤثرات السيكلوجية، التي هي في غاية التعقيد، يمثل واقعاً ذا أزمنة ثلاثة: الماضي، الحاضر والمستقبل.

مقاربة جدلية

تبدأ النصوص المخصصة للزمن في الفصل الرابع من «مجنون إلسا» بتعريف حدوده المتحركة؛ وترتكز على استشهادين يختارهما آراغون؛ أولهما يأخذه من قصيدته «إلزا»، والثاني عن نص لابن حزم. وسوف نذكرهما بدورنا، لأنها يوضحان ويسهلان مهمتنا هنا:

الزمان مرآة بوجوه ثلاثة

بنوافذه الثلاث المغلقة

حيث يمحي المستقبل والماضي

وأرى فيها الحاضر الذي يقتلني. (إلزا)

«إذا نظرنا في زمان ديمومة هذا العالم، فإننا نجدها محدودة بالحاضر الذي لا يشكل سوى نقطة تفصل بين بُعدين لامتناهين للزمن. فالماضي والمستقبل غير موجودين، كما لو أنهما لم يكونا من قبل...» (ابن حزم).

إن مقاربة جدلية لقضية الزمن البشري، في علاقاته مع الزمن التاريخي، تشكل اللوحة الأساس لكل لحظات الشعور في «مجنون إلسا» ويمكن القول إن كل قصيدة وتعليق بعدها، يستخدمان تلك المقاربة التي تتم تدريجياً، حسب الحركة الصاعدة لأساة غرناطة، وأساة المجنون.

إن القارئ يؤخذ تدريجياً بالحاضر المؤلم للمجنون، نهاية العالم بحرب ضروس، قلق المستقبل الذي ترسمه رؤيته المزدوجة للزمن.

استمعوا إلى مايبكي فيكم
من قصص الزمن الماضي
والحبة المخيفة التي تُبذر
فتنضج من قصيدة إلى قصيدة
والثورات الرافضة التي تتجدد
ذلك هو تعليل أمر غرناطة وعذرها.
يامستقبلاً يمتنع عني فلا أرقى إليه
يامستقبلاً تاه فيه رجائي .

أو ليست فكرة المستقبل نفسها نسبية ؟

«إذا مالتفت إلى الوراء، جعلتني الحياة الماضية أكثر إحساساً بالتغيرات
الكبيرة التي حصلت. لم يعد محتوماً علينا أن نبرد شتاء، ولا أن يُحرم ثلث
البشرية مما يأكل، إنه تحسن هائل في ظروف الإنسانية. فإذا نظرت نحو
الماضي، آمنت فجأة بالسير إلى الأفضل.

«لكني إذا لم أتخيل المستقبل؛ بل أراه، وأحكم على ماسوف يأتي، لا
ماهو ماضٍ ورائي. . . فما الذي سيقول عني المجنون ؟ أكان شبيهي المسكين
تبهره رؤية الطائرات والكهرباء؟ دعوه يتجول في باريس، في زمن إلزا، فلسوف
يظن نفسه في الجحيم. فما أراه أنا تقدماً، يراه هو عذاباً. إن إنسان الماضي،
وإن كان من الطليعة، كما نقول اليوم في لغتنا العسكرية، قد خُلِق من أجل
العالم الذي كُون فيه جسده، وأحلامه أيضاً، وتقدمنا هو رعبه. ولا أدري بماذا
كان سيفكر محمد لو رأى عصر مجاريرتنا. ومع هذا، ذلك هو التقدّم».

إن محور «مجنون إلزا» هو تماماً تلك المقاربة الجدلية والشعرية لمسألة
الزمن، المركز الملموس والأکید الذي يُسقط التاريخ نحوه أنواره. وفي مرآة
غرناطة حيث ينعكس عالمنا، نجد المغامرة الأولى والأخيرة للإنسان تتمثلان في
مغامرة الحب وحدها.

ويدخل بناء القصيدة - الرواية ذاته في هذه الحركة . وقد أبعدت الفصول واحدها عن الآخر بمسافة يمكن قياسها؛ تطيل مداها أغنيات المجنون الأندلسي أو مداخلات آراغون في الرواية مباشرة .

وقد قُسمت الملحمة إلى أحداث . تجزىء الزمن بالسنين القمرية ١٤٩٠، ١٤٩١ و١٤٩٢ لأجل سهولة التطوير المسرحي فقط، ومع أنه يعرض أمامنا واقعاً لمأساة حدثت في الماضي، فإن آراغون ينتصر على المسافة الزمنية بجعلنا ندخل واقع عصرنا هذا .

هنالك ما هو أبعد مما في هذا الشعر الذي «يشكل فن الحياة المزدوج»، ليس عرضاً كمياً للأحداث، ينقلنا بالقياس من واقع لآخر، بل هو الحركة، ترقب الفجر والزمن الآتي الذي يُميز آراغون بريق أشعته : «حلم الرجل والمرأة معاً؛ أحدهما جواب سؤال الآخر، لاشيء يفرق بين الأول والثانية؛ هنا يولد نعيم العالم وجمال الأيام» .

إن مغامرة الزمن في القصيدة التي ترتل جوهره، ترتكز على حصيلة ملاحظات دقيقة، وجسارة رؤيوية لشاعر مجنون بالحب . لدرجة تصبح معها كل موجة في الملحمة مسافة لا متناهية تُطوى؛ يتهاوج خلفها الرجاء بواقع جديد، في عمق المأساة حيث يتأرجح قدير شعب، وقدير حُب .

الفصل التاسع

إنزا التحولات

«إني أعرف مع ذلك، أن هنالك وجوداً أبعد
من حدود الكأس الزجاجية».

(الزقريولييه والأبد العظيم).

تتجاوب «مجنون إلسا» مع رواية إلزاتريوليه «الروح»، التي نجد أبطالها الرئيسيين يعملون في صنع الرجال الآلين، والمعدات السيبرنيتيكية. وتُطرح حولها أسئلة أساسية، تتضمن إشكالاً فلسفياً جديداً غنياً. القضية الأولى، هي معرفة مكان وجود عالم الأدوات التقنية هذا على أرض الواقع، وعلاقته مع وظيفتها الخاصة. وترتبط قصيدة «العيون المغمضة» في «مجنون إلسا» بهذه المسألة:

بدأ عقرب الساعة دورته النائية
ساعة عالم خيالي
حيث الانسان وضربة الصاعقة على جبينه
يتكلم بأعلى من دوي الرعد
يتجاوز بذلك الفكر
إذ يعهد به الى الآلات
وعلى دروب حمقاء، ينطلق باحثاً عن أكوان أخرى
افتحي أمامي عينيك المعبودتين
لأجد فيها زوجتي من جديد
افتحي عينيك بلا شيطان
على قدر اتساع روحي -
كما تبرز نقاط الالتقاء بين أعمال إلزاتريوليه، ومؤلفات آراغون، في ذلك

الهاجس المشترك بينهما حول مرور الزمن ، كحقيقة ملموسة في نظام الطبيعة ، وفي الوقت نفسه ، كوسيلة في نظام أكثر تعقيداً ، وأكثر مرحلية وقصدية ، هو نظام الابداع الروائي .

ذاك أن ازدواجية تناقض الزمن هي ذاتها عند الانسان . فالماضي يمكن وصفه وتفسيره ، ولكونه ماعاد موجوداً ، فهو لا يعاش ، بل يدرك . والحاضر يفرض علينا بكل بساطة ، أما المستقبل فلما يوجد بعد . تلك هي كل مأساة الوجود الانساني ، المشكلة الفلسفية والسيكولوجية المتميزة ، مسألة التاريخ الانساني .

لقد حلمت طويلاً بهذا الزمن البشري .

حلم الشاعر هذا ؛ هو حلم برميثيوس نفسه ، بطل العصور القديمة سارق النار السماوية .

بروميثيوسية معاصرة

إن ماندعوه برميثيوسية معاصرة يعيد الى أذهاننا القول بأن معرفة الواقع عبر خلق واقع جديد ، قد أصبح بفضل تقدم العلوم احدى المسائل الفلسفية الرئيسية ؛ مسألة تشغل أسس نظريات العلم الحديثة ، وفي أساس الفن الواقعي المعاصر أيضاً .

كما أنها تشكل القضية الأساسية للعلوم الاجتماعية ؛ إذ يتزايد الاعتراف بشكل عام ، بأن الانسان والعلم قد أصبحا مجالاً للمعرفة من خلال العمل ، الذي يخلق الناس عبره أشكالاً جديدة للحياة الاجتماعية ، في الوقت الذي يخلقون فيه ذواتهم .

وغدا زمن العمل بالتالي ، هو زمن العلم والفن في الواقعية الاشتراكية . في عصر «الانسان الآلي Robots» ، و«العقول الالكترونية» ، تزيد المخترعات التقنية من القدرات البشرية ، وتحتم علينا بذلك أن نفكر في جوهرها .

ماذا قد يصبح الفكر البشري في عصر لا تردد فيه عن القول بأن الآلات «يمكنها التفكير»؟ هذا مجاز بكل تأكيد. ولكن ألا يحمل بصيصاً من الحقيقة؟ وماذا يغدو الابداع البشري، إذا أمكن ذات يوم أن نطلب إلى الآلات كتابة الشعر، وتأليف الموسيقى ورسم اللوحات؟

هل باستطاعتنا، وبأي معنى، أن نقبل تفوق الإنسان على الآلة؟ وحتى لو لم نتبن هذه المسائل كما تطرح أحياناً، فإن علينا الاعتراف بأنها تترجم حقيقة أن العلم والتقنية، وهما عمل الإنسان وصنعه، قد تحولاً إلى إشكالية أكثر اتساعاً وأشد قوة، تلامس جمع وتسجيل وتنظيم معلومات توجه مسار الحياة في مجالاتها المختلفة. إنها مشاكل السيبرنيتكية.

وعلى أن نضيف بشكل طبيعي، أعمال إلزاتريوليه الروائية، إلى ذلك البحث المختص لتوسيع آفاق الواقعية في تمثيلها الزمني، أكانت موضوعية أم ذاتية، بأن لانضممها مجرد الرؤية وحسب، بل التنبؤ؛ كما تشهد رواياتها «مساء الخير ياتيريز» و«الأشباح المسلحة»، و«مفتش الخرائب» و«النصب»، و«الحصان الأصهب» و«موعد الغرباء» و«أزهار بالدين» و«لونا بارك»، و«الروح» و«الأبد العظيم».

إنها عناوين ذات قيمة في الدلالة على فن يهتم بزيادة الايضاحات لفهم المعاني الظاهرة أو الخفية في عالمنا المعاصر. إنه فن الاطلاع والتواصل المباشر. فما هي نتائج انفجار ذري؟ وكيف يتبلى الاستلاب في حياة المرأة جرّاء بيعها بالتقسيط؟ وماهي الشروط المفروضة على العمال المهاجرين في بلد مثل فرنسا؟ وماذا تتضمن مهنة المزارعين؟ وماهو تأثير النظرية النسبية في الحياة اليومية؟ إن فن إلزاتريوليه فنٌ رائد في كشف آلية حياتنا الاجتماعية التي يهزها التطور الكبير للتقنيات الكيميائية والبيولوجية والسيبرنيتكية.

هو فن الاحتكاك المباشر مع المؤثرات السيكلوجية لهذه الاكتشافات، على الحياة الخاصة للرجال والنساء في عصرنا الراهن.

ليس ذلك كله في الحقيقة سوى المظهر السطحي لروايات إلزاتريوليه .
وفي الأعماق، هنالك بحث شعوري عن الواقع كما هو قائم؛ وعمّا يبنى به
للمستقبل . ونظرة متفحصة نلقيها على مجمل هذا العمل الروائي نقودنا الى
اعتباره نوعاً من الاحساس بكابوس الأطر الضيقة للمكان والزمان، وجهداً
كبيراً يرمي الى تحطيمهما كي يضمن موضوعية المعرفة، بما في ذلك معرفة
الذات .

فمع إلزاتريوليه، تبشر الرواية بتألق ذكاء عالمنا، عالم التقنيات
والمجردات، في طور تقدمه المهيمن، وحدود تأثيره على الأفراد . وذكاء المقدره
اللغوية أيضاً؛ والتي تسهل الفهم العلمي للعالم الموضوعي، والادراك الشعري
للعالم الذاتي، عبر تساؤل ملح حول الزمن والمصير الانساني .

وتلاحظ إلزاتريوليه في رواية «الروح l'Âme» أن التقنية تساهم في خلق
الواقع الذي يعيشه الناس ويعملون فيه . كما يحولون ذواتهم تبعاً لهذا الواقع
ومتطلباته، بأن يصبحوا بنّائين ومهندسين، ويعملوا في مخابر علمية، ويبدعوا
روائع معمارية وفنية . إن عالم الاختراعات الصناعية غير موجود «خارجنا»
(خارج الروح) إلا بشكل جزئي . وتلك الاختراعات هي وسيلة جديدة كامنة
في ذواتنا، إذ إن فكرنا العلمي ورؤيتنا الفنية، ونشاطنا المهني والاجتماعي، قد
نشأت وتطورت جميعها في وسط خلقتة التقنية .

لهذه الأسباب مجتمعة، صار عالم التقنية غالباً يُعدّ «المملكة الثالثة»، الى
جانب «مملكتي» الطبيعة والثقافة - المعترف بهما تقليدياً - ويشكل فيهما جزءاً
مؤسساً .

ولقد أوضح كارل ماركس، في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية»
أهمية هذه الصيرورة الاجتماعية والتاريخية التي يتم عبرها «تحقيق طبيعية
الانسان، وإنسانية الطبيعة» .

لذلك أصبح بإمكاننا أن نشكك بصحة التقسيم التقليدي للعلوم : حسبما

تهتم بالطبيعة، أو المهمة بالانسان؛ ليس لأن الانسان نفسه يرتبط جسدياً بالطبيعة وحسب؛ بل لأنه يخلق واقعاً، تتحكم فيه قوانين الطبيعة والقوانين الاجتماعية في الوقت نفسه، عبر نشاطه العلمي والتقني.

في نظرة كهذه الى عالم المعدات التقنية، وعالم السيبرنتيكا، نكتشف فيها أبعاداً فلسفية وأدبية جديدة. إنه إدراك المغزى كأداة نوعية هامة، في معرفة الواقع.

إن التقنية منهج في معرفة الواقع، لا يسلك سبيل التقليد البسيط، بل يخطو عبر خلق الواقع الجديد. وتزايد أهمية هذا المنهج في المعرفة، من خلال الاندفاع التقنية العنيفة في قوتها، في أيامنا هذه.

إن إدراك المعرفة عبر الابداع مثقل، كما نعلم، بتركات خطيئة المثالية التي سلكت أحياناً، في تاريخ الفلسفة، سبلاً متطرفة بلغت حد إنكار وجود العالم الواقعي.

على عكس ذلك، فإن المادية تبرز أهمية الجانب العملي. لهذا بالضبط، نجدتها تعارض المعرفة السلبية، وتحدد شروط المعرفة الايجابية. وقد ظل العيب الرئيسي حتى الآن، في كل مادية متهافة - بما فيها مادية فويرباخ - هو النظر الى المادة، الواقع، الاحساس؛ على أنها المادة والشعور فقط، وليست نشاطاً بشرياً حساساً، وعملياً^(١).

وعندما نقول إن التقنية تتيح لنا معرفة الواقع، بخلقها له، فنحن لانقصد واقع الطبيعة فقط؛ بل الواقع الانساني أيضاً. ذاك أن التقنية ليست سوى مجموعة أدوات وآلات: وخلف المعدات التقنية، هناك الانسان؛ كما تذكرنا إلزاتريوليه في روايتها «أزهار بالدين»، و«الروح»^(٢).

(١) انظر ماركس: «مقالات عن فويرباخ»، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٦٠.

(٢) يجب أن لا تفهم كلمة «الروح» هنا بمفهومها المثالي التقليدي. بل علينا فهم ماتقصده إلزاتريوليه بنوع من «الروح المادية».

إن تطور التقنية هو تطوير الانسان لمهاراته اليدوية والفكرية ولعقله المبدع ، ولعلاقاته الاجتماعية أيضاً. كما أنها تتيح لنا معرفة الانسان ؛ فهي إذ تقدم له شروطاً محددة للحياة والعمل والنشاط، تكون عنده عناصر تجدد مستمر. وليس مبالغة القول بأن التقنية تعرّفنا على الانسان، ليس في كونها تبرزه على حقيقته، بل لأنها لا تنفك تخلقه طوال مسار تقدمه التاريخي .

وقد اعترضت صعوبات جمة سبيل الاعتراف بهذا المفهوم والنتائج الناجمة عنه. فنحن لازلنا متمسكين، بدرجات متفاوتة، بالمفاهيم التقليدية حول الانسان، والتي ترى أنّ جوهره يتمثل في كونه ذا طبيعة روحية صرفة ؛ لا تدرك إلا عبر نشاط روحي، وفكري وفني، بشكل خاص ؛ ويصبح بذلك واجب تاريخ الفن والأدب أن يكون شاهداً على حقيقة الانسان وتطوره. لكن تجارب عصرنا تتيح لنا تجاوز هذه الحواجز. إذ لا يمكن أن نعتبر التقنية أداة للنشاط المادي للبشر؛ فهي برغم كونها أداة ضرورية للصراع من أجل الوجود، فإنها لا تبقى غريبة عن حقيقة «جوهر» الانسان. والتقنية في مفهومها المعاصر، تمثل أحد الأشكال الأساسية التي يدرك الانسان عبرها ذاته الموضوعية. فالانسان لا يناقض نفسه في شيء عبر ممارسته لنشاط تقني ؛ ولا يستسلم الى التزامات غريبة عليه. بل يقوم عبر هذا الفعل بالتعبير عن ذاته، ويخلق ذاته في خلقه واقعه الموضوعي الخاص به. ومن خلال أعماله التقنية يعبر الانسان عن نفسه ويطورها، كما هو الأمر في أعماله الفنية والأدبية.

ويشكل بذلك فهمنا للاختراعات الصناعية قضية أساسية تفرض نفسها على الأدب المعاصر. فيحاول النقد الأدبي استخدام طرق جديدة، بعدما لم يعد بإمكانه نكران تأثير المفاهيم العلمية الجديدة، ويشكل واسع على الفن، منذ بداية القرن العشرين.

لكنه ماعاد يكفي الاعتراف بذلك الوضع، ولا أن يحاول إعادة تركيب بنية الفن الذي يستلهمه، في تجريد كامل قد لا يمكن فك رموزه. إن التحقق

من قيمة الفن يفترض في رأينا أن تقابله مع الطابع الجدلي للعلم والحياة، وليس مع مظاهرها الفينومينولوجية وتفسيراتها الميتافيزيقية؛ حتى لو كان العمل الفني ينزع مثلاً الى إنكار مفاهيم الزمان والمكان، أو يحاول الافلات منها بشكل مبسط.

نضال مشترك ضد المظاهر

تلك المقابلة هي على قدر كبير من الأهمية في مؤلفات كل من إلزاتريوليه، وأراغون.

أما مسألة التجاوب بين رواية لإلزاتريوليه، وقصيدة أو رواية عند أراغون؛ تتجاوباً في المضمون أو في التأملات الجمالية والأخلاقية؛ فهي أمر يقبله الكاتبان ويصرحان به. وذلك مانراه جلياً بين رواية إلزاتريوليه «الأبد العظيم»، ورواية «الاعدام» لأراغون^(١). وتختلف الروايتان في طريقة بنائهما، وفي لهجتهما الروائية؛ لكن بينهما صلة قرابة في المعنى؛ كما نحس في كليهما التحفز الى السيطرة على الزمن الأساسي الذي يدخل في عملية الابداع؛ ليس عامل تكرار أو مجرد عرض للأحداث، بل تحقيقاً للتغيير بكل معانيه. تغيير يكاد ينقطع في كل لحظة؛ لكن زوايا الظل والنور فيه، لاتنفك تبعث شعار الأمل، والتنبؤ بهريق الفجر.

وإذا لم يكن من المقارنة بد، فإمكاننا الرجوع، مثلما فعل أراغون، الى آرثر رامبو الذي يحدثنا في قصيدته «فصل في الجحيم» عن صراع ضد المظاهر؛ يعلن عن ولادة عالم جديد، لا يبقى فيه أثر من الظواهر السطحية التي نعرفها الآن. ويتوجه رامبو في «إشراقات» الى «روح» يلتقيها ويسألها:
خلصينا من مأسينا، وابدأي بالزمن.

كذلك تكتب إلزاتريوليه بدورها، في «الأبد العظيم»: «إننا لانزال نهز مفهوم الزمن هذا الذي ابتدعناه؛ كي نقوض دعائمه».

(١) لقد أشار أراغون بالحاح الى أن رواية «الأبد العظيم» قد كتبت قبل روايته.

أفلا يذكرنا ذلك بالدعوة في «البيان السريالي الثاني» إلى أنه: «علينا أن نحسم أمرنا مع الزمن، تلك المهزلة القديمة المشثومة».

كما يشبه بول إيلوار آلات الزمن (الساعات) بالخرايب أو بالأسلحة المحطمة. ثم ينكر سلطة الزمن فيقول: «ليس الزمن مبدأ؛ إنه يقعي على قفاه».

وتكتب إلزاتريوليه في «الأبد العظيم»: «ليس هناك مالا يمكن قهره، ماعدا الزمن نفسه... نرى تحولات في المكان، ولكن ماعساه يحدث داخل تلك القرية الفارغة، الزمن؟».

هل القضية هي قياس الزمن؟ إنها تقول: «لحظة يخضع الزمان والمكان للقياس، يدوان ألفين. بالنسبة من مساكين! إننا لانلامس إلا أطراف أصابعهما، فقياساتنا لهذين الوحشين ليست سوى أقل من لدغة بعوضة. يالوقتنا الضئيل البائس!... إنها مقاييس تسهل التواصل بيننا نحن!...».

بالغربة اللغة! أنحن نقول: الزمن الميت؟ وتواصل إلزاتريوليه تأملاتها: [«... جميع المقاييس التي ابتكرها الإنسان خاضعة لتقلبات بورصة الوجود. خذوا رواية ما: صفحات كثيرة، ساعات قراءة طويلة؛ وماهي في النهاية إلا حدث من حرب المئة عام، أو حادثة اغتيال، أو رحلة ما. إن مهمة فن الروائي هي أن يقدم لقارئه «قرص دواء» يبعث بعض ردود الفعل عنده، مثلما يجعلكم قرص الأسبيرين تتعرقون، أو يسكن المورفين ألمكم. هي لغة صم - بكم فصيحين. إن الروائيين يملؤون العالم فراشات صامتة، كلمات تخلق كالسحب، لأجل سعادتنا، ولأجل شقائنا»].

وترفض إلزاتريوليه أن ترى في نسبية الزمن والكائنات نوعاً من رمزية غياهب الظلمات التي تشكل مجرد إطار جنائزي للعالم. ونجد بطلها في «الأبد العظيم»، ريجيس لالاند، وهو يتحدث من قبره، حياً وحاتاً على الحياة، فيه

(١) «الأبد العظيم»، غاليار، باريس، ١٩٦٥، ص ٢٤٨.

كل ما في حياة الانسان من تعقيد . وسيصعب علينا أن نلومها على ما نجد في ذلك البطل الروائي من مزيج غريب لليأس والمتعة ، من التشكك والغضب ، أمام الحقيقة النسبية لوجوده الزمني .

وتقول إلزاتريولي بنوع من الدهاء عن زوجة بطلها هذا : «لقد عاشت مع رجل يمشي بخطا حثيثة أسرع من الزمن ، ويسقط شيئاً ما الى أبعد من زماننا المؤلف ، يعيش حسب وحدات زمنية تختلف عما تسجله ساعاتنا ، كما تختلف علاقاته عن توقيتنا نحن ؛ ذلك الزمن الذي لا يكبح جماحه ، ولا يمكننا إدراكه إذا لم نقم بتطبيقه على الحياة اليومية» .

وتقول بعد ذلك : «الزمن عند لالاند زمن شعري ، نحسه ولا نستطيع تفسيره . . .» . وعن وسواس المستقبل أيضاً : «لكي نتصور الماضي ، علينا أن نطرح مما نعرف اليوم ؛ ولكي نتخيل المستقبل ، علينا أن نضع إشارة الجمع (+) . أي : الحاضر + س = المستقبل . .» .

كان ريجيس لالاند رمز الشخصية المطلقة ، بمعنى أنه لم يكن شاهد زور على مظهره ، وأقل من ذلك على مظاهر الآخرين . لا يجهل شيئاً عن دقائق قصة حياته الأكثر غموضاً . ولم يحرمه حتى الموت من ذاكرته . بذلك كله ، كان يتحدى الزمن «المهزلة القديمة المشثومة» .

كانت إلزاتريولي تدرك ذلك عندما كتبت موضحة ، كما لم يجرؤ أحد على أن يفعل قبلها ، حدود الكاتب الروائي المبدع : «كتابة الرواية . : هي أن يصبح الروائي قدر أبطاله . . حتى بعد تحريك آلية الكتابة ، وجعلها بعد ذلك تقود الروائي في اتجاه لم يكن يتوقعه من قبل . وأعود بذلك الى إمكانية التنبؤ بمستقبل الانسان ، كما نفعل مع بطل الرواية : إذا ما عرفنا كيف ندرك المعالم الأساسية لوجود معين ، ولكائن ما ؛ كما يفعل الروائي مع شخصه ، فإن مسار حياة الانسان ينبغي أن يكون له منطقته ؛ وبالتالي يصبح التنبؤ به ممكناً . روابط الحياة ، حساب الاحتمالات . . بإمكاننا أن ندع الآلات السيبرنيتكية تلعب

الشوط الأول، والأخير في الشطرنج، ولكن ليس لعبة منتصف الجولة، حيث تتعدد الاحتمالات. الولادة، والموت، ولكن ليس الحياة.. إني أقول ذلك وأكرره في جميع رواياتي».

ريجيس لالاند، ذلك الميت الذي يجاور نفسه، ويكشف عن لحظات حياته السابقة، أستاذ تاريخ ومؤرخ، وروائي في أوقات فراغه، متزوج من إحدى تلميذاته؛ فيه ميزة غريبة عبر نظرتة المزدوجة: «إني أصارع مثل ذبابة حُصرت تحت كأس زجاجي مقلوب. وأنا أرى عبر الزجاج، لكنني لا أستطيع العبور إلى الجهة الأخرى. وأهون الشر أن أقتنع بقفصي الزجاجي، أنظم أموري حسب ما يقتضي أتخذ أبعاده حياة لي. لكنني أرى عبر الزجاج؟ ليس لمسافة بعيدة بكل تأكيد؛ لكنني أعرف مع ذلك أن هنالك وجوداً أبعد من حدود الكأس الزجاجي».

وتوضيح آخر عن ريجيس لالاند هذا: «كان عليه أن يقيم مع العالم علاقات لا يمكن احتمالها. كان عالمنا المحدود سجيناً بالنسبة إليه، يحاول اجتياز أسواره، قص سياجه؛ إذ كان يعمل على أن يحفر عبرها عمرات تحت أرضية». وهل لنا الاعتراض على حقيقة ثابتة كهذه، صاغها بعد موته من هو وحده على مستوى إدراك منعطفات طريقه، والمسافة التي تفصل نقطة البداية عن نقاط النهاية؟ وبما الذي يجعله في مستوى هذه الرؤية النافذة، بكل برودة؛ حيث تنبه كل القوى الخفية في غياهب روحه، وفي عتبات التاريخ، إلى أن الماضي لا يضمن المستقبل؟

وتذكرنا هذه النداءات بما قاله غوته الشاب على لسان بروميشوس: «قال فجأة لجويتر: لقد فاضت عليّ الحرية وتغلغلت في برداً، وقفزت الطبيعة إلى الوراء فلم يعد أمامي من العمر شيئاً، وأحسستني وحيداً، وسط عالمك الصغير الخاوي، مثل إنسان فقد ظله؛ ولم يعد هنالك في السماء من خير أو شر، ولا أحد يلقي عليّ أوامره».

فيما وراء الزجاج، هناك شمول الكون. هنالك ريجيس لالاند الذي هو بروميثيوس ما، فقد أعادت إلزاتريولي الحياة الى هذه الأسطورة القديمة، وأعطتها أبعاد القرن العشرين؛ إذ وجد نفسه في عالم يصغر كلما ازدادت سرعة الاتصالات، وقد صار التجوال بين مجرات الكون ممكناً بشكل نظري.

إن انتصارات العالم، والنظريات الرياضية الجديدة، تطرح بحدة تتزايد دوماً، المسائل المرتبطة بمفهوم شمولية الكون والانسان. ورواية «الأبد العظيم» مثلها «الاعدام» هما روايتان ضمن هذه الشمولية. ويعرف آراغون «الاعدام» بقوله: «هي رواية الواقعية. الواقعية المعاصرة. بكل صعوباتها، وتناقضاتها، ومشاكلها».

إنها أيضاً مسألة التجربة الزمنية، متضافرة مع قضية تفسير الأحداث والحقيقة، يطرحها في رواية «الاعدام» أحد شخصوس آراغون؛ صحافي سوفيتي، فيقول: «إننا نكتب ونكتب الأحداث كما نراها، ثم تغير معناها؛ عبر التعليق الذي يذيلها، فتغدو الحقيقة غير قابلة للنشر. إنها إحدى أكبر صعوبات الواقعية؛ هي النقطة التي نلامس فيها حدودها... قد يكون علينا الانتظار سنين طويلة قبل أن ننشر الحقيقة... بعد ثورات وحروب، وزوال المعاصرين... وما هو أبعد من ذلك؛ حيثئذ، سيغدو مستساغاً ما كان حاداً... وستصبح أشياء كثيرة غير قابلة للفهم...».

يفرض علينا طرح المسألة بهذه العبارات جملة من الأسئلة. أولها أن نعرف لماذا، وكيف تغير الأحداث التي نراها، معناها.

ويشير آراغون الى أن الحقيقة هي عبارة عن صيرورة، وأن اللغة تضع إيقاعاً أعرج في الخفقات الزمنية للحياة.

إن الابداع الفني، في تعدد وسائل تعبيره ورؤاه؛ عندما يبحث كي يصبح «أداة تغيير» للوعي البشري في مستوى معين من عمق الحياة، يضطر الى «قصر دائرة» الزمن، أيأ كان الأفق التاريخي الذي تنطلق منه تجربة المبدع.

وضمن هذا المعنى ، يبدأ القن تنبؤه بالمستقبل ؛ ويستدعي آراغون «نبوءة اللغة» ويقارن المستقبل «بالأركيولوجيا المعكوسة» . ويعمل آراغون . كما فعل رامبو ، على تحقيق «دائرة القصر» هذه ، عبر الصور المتلاحقة المتلاصقة ، وعبر فواصل اللغة .

وله وسيلة أخرى خاصة به ، كي يجعلنا نحس الى أية درجة تصبغ الحقيقة حركةً وخطاً منكسراً أحياناً ؛ هي تداخل الموضوعات التي تغني موضوع الحب ، الرئيسي المتميز . وقد رأينا كيف استطاع أن يصهر موضوعات المرأة - الزمن ، والتاريخ ، والحب والواقعية الاشتراكية . . . في رواية «الاعدام» مع العناصر التقليدية والجديدة في الرواية !

ويكفيينا كما نعتقد ملاحظة أن «الأبد العظيم» و«الاعدام» تشتركان معاً في الصراع ضد الظواهر السطحية :

تقولين لي أشياء غامضة
على عتبة الأزمنة المضيئة
كما هو قبل تفتح الأزهار
تكون الورود براعم
حيثما حللت يزهر كل شيء
يا إلزا التحولات .

أيعني ذلك أن «مجنون إلسا» ماهر ألا تتبع لروايات إلزاتريولية خطوة خطوة ؟ من السذاجة الطفولية طبعاً افتراض ذلك .

إن عودة آراغون الى مؤلفات ابن حزم ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن زيدون شاعر الحمراء ؛ وأن يكون قد رشف رحيق عسله من أزهار «المجنون ولبلى» الجامي ؛ لا يبرهن الا على كونه شاعراً ذا حماس كبير ، لاعتراض على صدقه ، عرف كيف ينقل الى عصره فضائح أقوال العصور الوسطى ، مع فضيحة الكلمات الأكثر حداثة والأبلغ معنى .

الأعمال الأدبية المشتركة

لقد وضع آراغون كل ملكاته الابداعية ضمن مجالها العملي . وتغلغل في أحداث عصره، تاركاً لمساته في الميراث الشعري والأدبي الذي نهل منه . ومؤلفاته هي التي تمثل مسؤوليته حول الأحداث الكبرى التي تهز عصره، والتي استقى منها رؤيته الواقعية . لقد استطاع أن يُدرج المعطيات التاريخية والعلمية والفنية التي تطورت خلال عصرنا، ويحولها الى ارتباط مباشر مع أبحاث عصره في الفن الحديث . ويجدر القول بأنه قد احتفظ بكامل حريته في معارضتها، ودفع حدود العوائق التقليدية بعيداً في خلاصات الدراسات النقدية، وفي الرواية والشعر والتاريخ . هو ذو ثقافة واسعة، يدعها منفتحة على الأبحاث التقنية في الفن الحديث . أبحاث عاتمة مبشرة حوله ؛ يميز فيها ماينبغي للأفكار المجددة البناء أن تتمسك به ، ومايتروك عليه بصماته - لان في مؤلفاته مسحة من فكاهة، غنية وبعيدة المرمى .

هكذا، ودون أن نتمحّل الأعذار، علينا أن نفهم حالات العنف التي رسمها شاعر «مجنون إلسا»، في رؤيته لسقوط غرناطة، عبر مقاصد عديدة متدرجة، وفي الزوايا المظلمة والفارغة التي يبقّيها مشرعة (وباختياره دون شك) أمام مجرى التاريخ المفتوح أبداً، والمبالغات والزخارف التي يزرّكش بها أعماله كي ترسم الانطباع بنويات الغضب الرهيبة، ضد الأثر الإنساني للتقاليد والأكاذيب.

إن التساؤلات التي تطرحها رواية «الروح» حول العلاقات السيبرنيتيكية والقيم الانسانية، سوف يعيدها قيس النجلدي، لسان آراغون، في قفز ضروري عبر مراحل التاريخ ؛ جعله يتحدث عن أشياء لم يعرفها عصره . كما يضيف سؤالاً لم يلق جواباً بعد عن المفاهيم «المحافظة» للحب ؛ أو عن بطله التقدم في هذا المضمار، مقارنة مع سرعة التطورات العلمية والتقنية، التي تغير المجتمعات :

«أصاب المجنون إعياء شديد عندما شارق عصور الطيران عند الانسان؛ لأن عدد الأشياء الغامضة بدأ يتزايد، بدلاً من أن يتناقص كما كان يتخيل دائماً. والناس يحيطون أنفسهم بأدوات تتخذ أشكالاً وألواناً حتى لا نعود ندرك الغاية منها. والكلمات التي لا يمكن ترجمتها تتزايد باطراد مستمر. كانت هنالك نار بلا نار وكلمات ساخرة. والموسيقى غدت غريبة كالثياب. وبالغت يد الانسان في تقليد كل شيء طبيعي. اخترع البلور الذي لا يكسر، والأزهار بلا رائحة؛ وأسمي ذلك «تقلداً». أما فيما يخص الحب الدائم، فقد بقي وهماً، لم يُعرف بعد معدنه، ومازج القش السبيكة، وتحولات العلاقة بين المرأة والرجل لاتعدو أموراً جزئية. وبدأ القضاء على مرض السرطان، وحرارة الأرض دون فلاح، أهم شأناً من إرساء دعائم كيان «الزوجين المتحابين» لاستقرار هذا المجتمع الجديد الذي طالما كثر الحديث عنه».

هل هو تضخيم لدور تلك التشابهات؟ كان ممكناً أن نخشى ذلك، لولا أن آراغون قد عني بأن يضع قيس النجدي، المتحدث باسمه، ضمن الاطار الدقيق تماماً لتاريخه الخاص به، تاريخ شعبه الذي «حُرم من وطنه». فاللأساة التي أصابته لاتنفصل عن رجائه وإيمانه وحكمته. إنه لايرضى بالنجاة مقابل أن يحتل جور الظلم، وأن يتستر على الجرائم مكرهاً.

ولنتذكر الهجاء العنيف، في «مجنون إلسا» الموجّه ضد النفاق، والذي يفضح الجرائم التي ارتكبت باسم الملك والإله؛ واليوتوبيا في «التاريخ الموازن»، وأخيراً التصريح بعبارات واضحة عن قضية السياسة في مسألة الخير والشر، التي تنبع من السلطة التيوقراطية، وتنصب على الشعب سعادة أو شقاء.

ويدور الحوار بين أبي عبد الله والمجنون برمته حول هذه المسألة. إذ يعترف الملك بأنه قد تحفى في ذي حمال لكي يداهم الاجتماع الليلي للفلاسفة،

حيث غنى الشاعر المستقبل ؛ ولكي يعلم فيما اذا كان الشر محل بإرادة الله .
فيجيبه المجنون :

«هكذا جعلت نفسك يخامرها هذا الارتياح الطويل . . أفلا ترى
ماخبآت فيه ؟ إذا ذهبت الى أن الشر والخير لا يجتمعان في الله ؛ وأنت مع ذلك
كنت ترى الخير، وترى الشر . أي إنها موجودان ، ولكن هل أمكنك قط أن ترى
حلبة صراعهما ؟ هل رأيت أبداً ذلك الإله الذي قد يكون مصدرهما معاً ؟ قلما
كان الملوك أذكاء . ألم تخطر لك الفكرة أبداً بأن هذه المشكلة سهل حلها شريطة
أن تتخل عن إسنادها الى الإله ؟» .

ويبقى الحب عند آراغون ، المحرك الأول ، والمغزى النهائي ، إنه الوسيط
الى حقيقة انسانية ؛ الحل النهائي ، الذي يضعه الانسان بنفسه لمشكلة قدره ،
«لأن الجواب عن مسألة وجودي ، هو هنا في هذا العالم» .

وعندما يتخل الانسان عن «الاسناد الى الإله» ، فسوف يخلق شمولية
إنسانية جديدة في مجتمع الغد الانساني ، الذي ستكون أولى فضائله التضامن
والخير والتحرر ؛ وهي التي نجد أسسها الأولية البطولية في الأهمية البروليتارية .
ذاك هو المعنى العميق الذي يعطيه آراغون لقصيدته «حكاية البحار
والشاعر» ، تمجيداً لفيدر يكوغارسيا لوركا :

لكن يوماً آتٍ بلون البرتقال
يوم أغصان يوم أوراق على الجبين
يوم كتفه عارٍ يحب الناس فيه بعضهم بعضاً
يوم كالعصفور يحط على أعلى الغصون
وسوف يغمر الدنيا بكل بساطة
شباب الحب وعيون أزهار العناق
عبير العطور الفواحة وتباشير فجر بيضاء
واللانهاية الرقيقة تلفني بها ذراعاك .

ومن أية زاوية نظرنا الى الأمر؛ نجد مسألة المرأة الحبيبة، في الحياة كما في الأدب، تؤكد شرعية وجودها الذي يوسع أرجاء العالم الشعري حتى حدود الطموح التنبؤي والكوني. وأكثر من مجرد كونها ملهمة التفجر الشعري، فإن المرأة تمثل اتجاهًا حيثيًا نحو حرية يجب أن نتألفها، وتعبيرًا يدخل الملحة الإنسانية المتجددة باستمرار في حيوتها الحرة النضرة، وانعكاساً في المنظور، نستطيع بفضلها، وبمنظرة واحدة، أن نعاني الوجود بأجمعه.

المستقبل هو ما تجاوز نفسه
يداً محدودة وهو المدى
فيما وراء الدروب المهلة
هو الانسان المتصير بنوعه البشري

والمرأة، في مفهومنا هذا، تغدو مصباحاً نحمله بأيدينا؛ يضيء طريقنا وطريق الآخرين. والعالم الذي هي جزء منه؛ هو نفسه العالم الذي تخلقه؛ العالم البشري الذي لا يمكن أن يجعله شيء مما يخترعه في حركة تطوره، بغنى عن المرأة والحب. قد لا يمكن التفكير فيه من دون المرأة والحب. فهما وحدهما يعطيان معنى لكل ما يبقى غيرهما في الوجود؛ فهو كله وسيلة فيه، لا غاية.

الفصل العاشر

أشعار القرن العشرين

«لن أنسى أبداً حداثق فرنسا، فهي تشبه
كتب الصلوات في المصور الفأبرة» . .

أراغون «انكسار القلب»

«مجنون إلسا» تطرح مشكلة القدر الانساني، في حدود لا يمكن بلوغها إلا بالشعر، ويشكل أدق خصوصية: الشعر الملحمي.

بذلك قد تكون أهمية تشبيه هذه القصيدة بالملحمة، الأهمية الفلسفية، وبالتالي ما يعود منها بالفائدة على النقد الأدبي المعاصر؛ تتضمن النظر في مسألة الملاحم عبر الأجيال. فهل يمكن أن يبقى هذا النوع الأدبي حياً في عصرنا الإلكتروني، السيبرنيتيكي؛ عصر التحليق في الفضاء الكوني؟.

بإمكاننا الرد بالإيجاب إذا ما فكرنا «بالنشيد الشامل» لبابلونيرودا، الذي يعد في الحقيقة حلقة من القصائد الملحمية. وفي «مجنون إلسا» أصداء ملحمة بكل تأكيد، لكنها ليست ملحمة بمعنى الكلمة.

لكن القضية أبعد من ذلك كثيراً. فهي لا تعني تبني نوع أدبي معين، بقدر ما تمثل التعبير المناسب في هذا النوع عن الأشكال الحالية في حضارتنا التقنية. فيمكننا أن نفهم تماماً ملحمة تكون عناصر موضوعاتها السيبرنيتيك أو الملاحية الفضائية..

فالملاحم، منذ طفولة البشرية، هي التعبير عن الحياة القومية، في حالة حضارية مازالت فنية؛ كل شيء فيها يبدو منبثقاً من حرية الفعل العملي وإرادة الأفراد المتمثلين لمجتمعهم، ويعيشون بطريقة أصيلة مع آلهته. كان الأبطال الملحميون هم مجتمع الناس الأحرار. لفرديتهم قانونها الخاص، وهو قانون شعبهم وآلهتهم؛ دون أن تتخذ بعد صيغتها العامة، في مبادئ وواجبات وحقوق. كان الأفراد، بشراً وآلهة، يشكلون جوهرًا ونخيداً يعطي التطلعات

القومية معناها وقيمتها. كما تحقق الملحمة القديمة الترابط الطبيعي والعفوي بين النظام الأرضي والنظام الإلهي. وهذا الأخير لا يتفصل عن النظام الاجتماعي: فهو جوهر الحياة الجماعية للشعب.

والأبطال الذين يتمثلون الأحداث هم الاسقاط الأسطوري، الانعكاس الميثولوجي، لتلك الحياة الجماعية. لذا كان عليهم أن تجتمع فيهم أسمى الميزات الخلقية التي تجعلهم مقبولين، ومعترفاً بهم أبطالاً. فنرى لأبطال الإلياذة والأوديسة البارزين مجموعة حية كاملة من الميزات والصفات، تشكل السمات التي تحدد طبائعهم. كان لأخيل، رغم حداثة سنه، أروع السمات الانسانية. يحب أمه تيتيس، ويبكي بريزيس التي خطفت منه، يقوده شرفه المثلوم الى منازعة مع آغاممنون: وهنا نقطة انطلاق كل أحداث الإلياذة. كانت في أخيل طبيعة هوجاء؛ لكنه مليء بالنبل واحترام الشيخوخة؛ عنيف مع عدوه حتى الوحشية؛ إذ يربط هكتور الى عربته ويجر جثته حول أسوار طروادة. ولأنه كان كما كان؛ صار أخيل يمثل متطلبات جوهر القصيدة الملحمية ذاته، والبطل الملحمي أيضاً. لقد احتفظ بالسمات الغالبة في طباعه، في كل عواطفه وأفعاله التي تحركها الضرورة، وموضوعية الأحداث الخارجية والذاتية.

إن مسألة الحتمية القدرية الملحمية، كما يعرفها هيغل؛ هي مشكلة الإنسان في مواجهة قدره. كان العالم القديم يعتقد أن الإنسان بعد موته سيلقى نموذجاً الأبدى في المجهول، في اللامرئي، عالم الأوليمب، عالم الغيب حيث العقاب والثواب.

ولم يكن ذلك العالم الآخر يختلف، في نظر المجتمعات البدائية، عن عالمها الذي تعيش فيه. وهنا مصدر كل أقاصيص الميثولوجيا الشرقية واليونانية واللاتينية، الخ... كانت تحدث الأحياء عن كل ماتعرفه حول مصير الأموات، في مملكة الظلمات حيث يمكن الحكم على الماضي، واستشراف آفاق المستقبل.

أما آراغون فهو ابن القرن العشرين؛ لصيق الصلة تماماً بصراعات عصره. خاض تجربة حربين عالميتين، وكابوس حرب ذرية؛ حتى صار ذلك عنده رمزاً مرعباً لتطور لا يوحى به تلرُج القيم الفكرية الثقافية؛ بل تقنية علمية منحرفة عن وظيفتها الاجتماعية والإنسانية، تهدد بتدمير التقدم البشري. وتذكرنا قصيدة «ليلة أيار» التي كتبها عام ١٩٤٠، بذلك القلق في أعماق القلب:

يا ملتقى الحربين إني أراك
هاهي المقبرة وتلك هي الهضبة
هنا يعانق الظلام الليالي اليتيمة
وينضم موتى اليوم إلى هياكل الأمس.^(١)

وفي «حسرة» الهزيمة:
لن أنسى أبداً حدائق فرنسا
شبيهة بكتب الصلاة في العصور الغابرة.^(٢)

وأغنية «ريتشارد الثاني - الأربعاء»:
وطني يشبه قارباً
هجره بحارته
وأنا شبيه ملك تعيس أكثر من التعاسة
إذا ظل ملكاً، على آلامه.^(٣)

كان آراغون، المدافع عن القافية عام ١٩٤٠، قد احتل مكانه على أرض الحداثة، وراح يطالب الشعر بضرورة صياغة ملحمة العالم الجديد:

-
- (١) ليلة أيار «عيون إلزا»، سيفرز، ص ٣٧.
(٢) الليلك والورد، «الحسرة»، غاليار، ص ٤٦.
(٣) «الحسرة»، ص ٥٦.

وكل ذلك التراث الذي جاء ينصب في تجارب الشعراء؛ التقاء أزهار البساتين بأزهار الأصص؛ توضح جميعها حقيقة أن القافية لم تهترأ قط، لكنه جُبن أولئك الذين اعتقدوا أن كل شيء قد قيل في شعر القوافي، وأن لا معدن جديد تحت الشمس يمكن أن يلوي صداه بعد في بيت شعري. ذلك في وقت اكتشاف العلماء فيه الراديوم والهيليوم والايريديوم والسيلينيوم. والحياة والتاريخ يسحقان الناس في أنفاق حديثة وحشية. إننا في عام ١٩٤٠، أرفع صوتي لأقول إنه غير صحيح أنه لا قوافي جديدة، عندما يكون العالم جديداً. من ذا الذي أدخل في الشعر الفرنسي لغة اللاسلكي، أو المهندسات غير الاقليدية؟ إن كل مانصطدم به تقريباً في هذه الحرب الغريبة، والتي هي منظر لشعر مجهول رهيب، هو أمر جديد على اللغة ولا يزال غريباً على الشعر. عالم لا نستطيع إدراكه بوسائل العلم المعاصرة بل يمكننا بلوغه عبر الكلمات، بذلك المنهج في المعرفة الذي نسميه الشعر؛ ونوفر بذلك أعواماً وسنين من الزمن عدو الإنسان. وتستعيد القافية مجدها، لأنها موجلة الأشياء الجديدة في اللغة القديمة والرفيعة التي هي غاية ذاتها؛ واسمها الشعر. بذلك تنفك القافية عن أن تكون خداعاً، لأنها تسهم في ضرورة العالم الواقعي، وهي الحلقة التي تصل بين الأشياء والأغنية الشعرية؛ والتي بها تصدح الأشياء بغنائها^(١).

إن العنصر الذي يوحد مجموع أعمال آراغون، في مختلف مراحلها، هو الشعر. وهو وحده الذي يتيح لنا تكوين الخلاصة النقدية والوشائج الأدبية الضرورية مع إبداعاته القديمة والحديثة.

(١) «القافية عام ١٩٤٠»، أعيد نشرها في «الحسرة»، غاليار، باريس، ١٩٤٦، ص ٧٥-٧٦.

درس رييراك

يبدو لنا أننا قد أوضحنا أعماق شعر آراغون، في تحديدنا أن كاتب ومجنون إلساء قد خلص الشعر الغزلي من ارتباطه الواضح أو الخفي، حتى أيامنا هذه، بالمشاعر الدينية، في مسار إلحادي دون مواربة. لكن شعر آراغون لا يتنكر برغم ذلك، للمجازات الشعرية الميتافيزيقية أو الدينية التي انغrust جذورها عميقة في وعي الإنسان، ولا زالت تحتفظ بنضارتها الرمزية، تعبيراً عن الشاعرية.

ولا يتناقض ذلك بتاتاً مع المفهوم المادي والماركسي للعالم، فالمهم في الأمر، هو أن يتفوق هذا المفهوم في وسائل التعبير. فلماذا نحرم الشعر نفسه من ثروات جمعتها لغة الصور الخيالية عبر الدهور؟

إن الشعر وحده يمكنه أن يسمع لنفسه بهذه الجسارة؛ أن يصب فيه، خارج حدود مفهوم المطلق، كل ما يمكن أن يغني مسيرته الأرضية من وحي سماوي. بذلك نفهم كيف أن شاعراً مثل آراغون قد عامل بمتهى التكريم القديس جان دولاكروا، شاعر القرون الوسطى الصوفي، وبول كلوديل، شاعر القرن العشرين الكاثوليكي، ومهما إلا مثالين على ذلك.

وليست تلك صوفية شعرية عند آراغون، ولا هي بالصوفية الأيديولوجية أيضاً. لكن مانستطيع تأكيده هو أن تمسك كبار الشعراء، عبر عصور التاريخ كلها، بقيم إنسانية صادقة، قد جعلهم يتواصلون بالحب. إذ هي تخلق بينهم تياراً مشتركاً، وإشارات يتعارفون بها. إن لأخوة الشعراء سماتها العظيمة. حتى لو اختلفت مذاهبهم وتعارضت أحياناً.

ويطيب لنا كذلك أن نجد عند آراغون تلك الصلة بين الفكر المبدع، والفكر التراثي؛ ذلك اللقاء الحصيب بين أشعار الأزمنة الغابرة والعصور الجديدة. وفي نص كتبه عام ١٩٤١، في لجّة معمعة الحرب، واحتلال فرنسا،

بمعنوان «درس ريبراك أو أوروبا الفرنسية»، نجد طبعاً تألف تيارات ذلك المجرى. لأن واقع ذلك العصر، كما رأى المتمسكون بالحفاظ على الفكر القومي الفرنسي؛ كان يُنقل عبر لغة الحقيقة الشعرية التي يفهمها الشعب ببساطة.

«... حدث أن خرجنا من الجحيم، في ٢٥ حزيران ١٩٤٠، كما في فجر الفصح عام ١٣٠٠، عند دانتى وفيرجيل؛ حيث استطعنا من ريبراك أن نقول مثلها:

«هناك كان مخرجنا لنرى النجوم من جديد.

«وهكذا، حدث دانتى من «مطهر» عن أرنودانيل، الذي هو سيد من ريبراك، لطالما نسينا ذكره. كان ذلك حيث التقى غويدو دي غوينز يلودو برينسيبي، شاعر غابة بولونيا، والذي حياً فيه سيداً في فن «الأسلوب الجديد العذب»، لأنه كما قال؛ لئن كانت تبين في نظراته وصوته كل تلك المودة، فذلك لأجل:

.... أشعارك العذبة جداً

لأنها، طالما بقيت لغتنا الحديثة حية،

ستظل تجعلني أحب حتى الخبر الذي به كُتبت.

«لكن غويدو يدلّه على شبح آخر في المطهر، وهو من

كان خير صانع في اللغة الأم،

لأشعار الحب، كما لغة الرواية،

تفوق على الآخرين جميعاً، وجعل حتى الحمقى

يؤمنون بأن الأعظم هو ساكن مقاطعة الليموزين.

«ويقرب دانتى من الشبح، ويسأله عن اسمه:

عندما بدأ حديثه الرقيق:

«لطالما يسعدني سؤالك اللطيف

حتى لم أعد أستطيع ، أو أريد التستر عنك
أنا آرنو الذي يبكي وينطلق مغنياً
إذ أرى جنون هوسي الماضي ،
والمح الفرحة التي أمل قدومها .
لذلك أرجوك باسم هذه القدرة
التي تقودك إلى أعلى المراتب
أن تذكر آلامي ساعة تحين ذكراها .

«إنه شرف عظيم لا مثيل له ، يمنحه دانتي هنا لآرنودانييل ؛ لأنه من خلال ثمانية أبيات باللغة الإيطالية ؛ أعاد شاعر ريبراك بكل تبجيل الى لغته البروفنسالية . ونجد دانتي ؛ عبر نسب غويدوغوينيزللو (أبي من قوم أشرف مني ؛ لطالما غنوا أشعار الحب بقوافيهم العذبة) قد جعل آرنودانييل رائد «الأسلوب العذب الجميل» والمعلم الأول لفن الشعر «الدانتي» . وهذا مايتناسب مع ماكتب غاستون باريس : «إن كتابة آرنو دانييل ، التي تبدو لنا فجة وصبيانبة ، لها بعض المحاسن ؛ أفضلها إعطاؤه لكل كلمة أهميتها الفائقة ، في التحضير لإبداع الأسلوب المعبر الموجز ، النقي والشخصي ؛ الذي حق له أن يتألق في بريق لا مثيل له في الكوميديا الإلهية .

«وما كان يهمني أنا ، في نهاية جزيران ١٩٤٠ ، ليس ذلك الشبح وحسب ، الذي ظلله غاستون باريس عن عمد أو غير قصد ؛ بل كون دانتي ويترارك قد اعترفا به معلماً لهما . وذلك الدرس الغريب أيضاً ؛ أن تكون لغة «الكوميديا الإلهية» ، المتعارضة مع اللغة المصطنعة بشكل عام ، ومع اللغة المتحدثة لمعاصريها ؛ هي تلك اللغة الإيطالية ، التي حلت مكان اللاتينية ، ليصبح الجميع يفهمونها ، . . . أن تكون قد ولدت تحديداً من ذلك الاهتمام الكبير بالكلمات ، الذي حمله إلى الشعر ، كما يقال ، المعلم آرنودانييل الذي كان يارس فناً منغلماً» . .

هكذا يبدو لنا اهتمام آراغون، والحاحه للعودة إلى الينابيع القومية للشعر الفرنسي، وإلى المعلمين الأوائل للشعر الأوروبي، أموراً مشروعة.

وعندما نجد كل شيء قد نضب في هذا المجال. نعود مع ذلك إلى الينابيع، عندما يجعلنا التخلي عن أية فكرة مسبقة في الغايات الخاصة عند آراغون، نكتشف من جديد أن مايكسبه الشعراء العظام حقاً هو أن يستمر الناس في قراءة شعرهم.

إننا الآن، كما يوضح آراغون، على عتبة عصر تفتح فيه التطورات العلمية، والتحولات الاجتماعية، التي جاءت تغير وظيفته، آفاق منظور مصالحة الإنسان مع العلم، بفضل خلق حضارة يستطيع البشر فيها، إذ يُصبحوا سادة شروط حياتهم المادية والاجتماعية؛ أن يطوروا قدراتهم في جميع المجالات. إن العلم الحديث، أكثر من أي وقت مضى، يمثل دراسة واقع، تشكل التقنية أحد عوامل بنائه: فقد اكتسب الفن الحديث، بفضل التقنية، وسائل جديدة للتعبير؛ وذلك مانراه جلياً في تاريخ السينما والمذياع والتلفاز. وعندما يصبح رائد الفضاء بطل عصره؛ يكون ذلك رمزاً معبراً عن تقنية صارت تترجم أحلام البشر وتطلعاتهم؛ بدلاً من كونها مجرد وسيلة لإرضاء حاجاتهم المادية.

ضمن هذا المنظور، يصبح التقدم العلمي، الموجه والمستغل بشكل عقلاني، حليفاً للإنسان في صراعه ضد ضرورة عمياء، وفي جهوده لإبداع عالم ذي حضارة متميزة؛. تتيح خلق ونشر القيم الإنسانية، وبناء صيغة جديدة للعلاقة الإنسانية، يشكل إنجاز شروط «الحب الزوجي» فيها عنصراً أساسياً للسعادة.

وبلوغ الشعر، مثلما هو إدراك المدلول الخاص للمرأة في مؤلفات آراغون؛ لا يمكنه برغم ذلك الاكتفاء بلعبة اللغة المجازية، كما لو كان الأمر

مجرد استراحة للفكر والشعور؛ هروباً من الواقع الأكثر حسية تحت كوكبة الصور الخيالية.

ولكي نحكم على فن أراغون؛ علينا التحلي بالجهد المتأني الصبور. جهد ينصب على نصوصه نفسها مباشرة؛ إذ إنها وحدها تعطي الفكر الجمالي والدراسة اللغوية الفقهية آفاقها، جهد يتجاوز تناقضات حملتها العصور والأجيال، وتتكشف حتى بالقراءة السطحية «لمجنون إلسا»، أو أي كتاب آخر لأراغون.

ونعيد القول كرة أخرى؛ بأن القضية ليست تطويع تلك التناقضات في سلسلة حوادث قد ترتبط، من قريب أو بعيد، بالحياة الخاصة للكاتب؛ في روايته «أوريبيان» أو «بلانش أو النسيان». علينا بالأحرى أن نفهم كيف تمحي هذه التناقضات في المؤلفات المتشابكة، ثم تنبجس منطلقة من جديد في الصيرورة الدرامية للمستقبل الذي يبنه الرجل والمرأة جنباً إلى جنب، اليوم وغداً.

لنبحث بالحاح عن تلك الحركة المألوفة المشتركة فيها. بذلك يتجاوب الشعر مع حاجة الإنسان، ويبدع ويخلق من جديد كل ما يجعله خالداً، ومتفائلاً حتى الأعماق.

- انتهى -

فكرة الحب في مجنون «إلسا» وأعمال أراغون L'IDEE de L'AMOUR
تأليف شارل هاروش؛ ترجمة ولي الدين السعيد. ط ١ - دمشق: دار
النمى، ١٩٨٨ - ٢٧٢ ص، ٢٢ مم.
١ - ٨٤١.٠٩ - أ ر ف ٢ - العنوان ٣ - هاروش ٤ - السعيد
مكتبة الأسد

الايداع القانوني ع - ٨٩٤ / ٧ / ١٩٨٨

فهرس الموضوعات

المقدمة	٤
الفصل الأول : الشعر والمعرفة	١٥
مشاكل النقد الشعري	٢٢
طريقة في القراءة	٢٤
التعليم لأجل المعرفة	٢٩
ولادة قصيدة	٣٢
خطوط الالتقاء	٣٦
شاعرية المعرفة	٤١
الفصل الثاني : التكامل الثقافي	٤٥
الشعوب المختلطة	٥٠
أصالة الأندلس	٥٢
من الخارج إلى الداخل	٥٣
شعراء غرناطة	٥٥
حوار أبدي	٥٩
الفصل الثالث : الشعر والتاريخ	٦٥
تيودور جيريكو وأبو عبد الله	٦٧
التاريخ واليوتوبيا	٧٣

٧٦	الخيال والتاريخ
٧٩	لا خداع مع العالم
٨٢	حول الدقة التاريخية في الشعر
٨٤	عن اكنويات التاريخ
٨٧	مفارقة تاريخية ضرورية
٩٠	على ذمة الشعر

٩٣	الفصل الرابع : الحب والشعر
٩٦	تريستان وإيزولت ومجنون غرناطة
٩٩	أوديسة داخلية وتاريخية
١٠٦	التكوين الصوفي للغة الحب
١١١	عن الصدق
١١٧	بحث حثيث عن المستقبل
١٢١	اتئلاف «الأنا - والانت»

١٣١	الفصل الخامس : لتعلم كيف نكون آلهة
١٣٧	الاحاد ليس هروباً
١٤٠	شعور إنساني منسجم
١٤٣	شعر يتجه نحو المستقبل
١٤٧	مستقبل الرجل هو المرأة
١٥١	ملكة الزوجين أو الفروسية الجديدة

١٥٧	الفصل السادس : كلام غرناطة
١٥٩	القصيدة والهجاء
١٦٤	حب علوي
١٦٦	ابن حزم، منظر الغزل الأندلسي

العشاق مؤمنون وزنادقة	١٧٤
الأورثوذكسية الدينية والانحطاط	١٧٦
عن الزجل	١٨١
أبيات للرقص والطرب	١٨٨

* الفصل السابع : تاريخ أدبي قصير لشاعر الحب	١٩٣
حضور الشرق في الغرب	١٩٥
ظهور وسيطة الغرام	٢٠٠
منعطف «السلاطين»	٢٠٤
في مواجهة أدب النبلاء	٢٠٨
محاورات	٢١٤
شاتوبريان والسيلة دونوايل	٢٢٣

* الفصل الثامن : غوايات الزمن	٢٢٩
مغامرة الزمن الروائي	٢٣٢
النواص والمراة	٢٣٦
صلة النسبي وغير النسبي	٢٣٩
مقاربة جدلية	٢٤٢

* الفصل التاسع : إلزا التحولات	٢٤٥
بروميثيوسية معاصرة	٢٤٧
نضال مشترك ضد المظاهر	٢٥٢
الأعمال الأدبية المشتركة	٢٥٨

* الفصل العاشر : أشعار القرن العشرين	٢٦٣
درس ريميراك	٢٦٨

دار النمير - دمشق

هاتف ۲۲۶۲۰۷ - ص.ب ۵۱۷۵

هذا الكتاب

واسعة هي أعمال أراغون، مجموعات شعرية، روايات، مقالات نقدية... تتوالى عاماً بعد عام في إبداعات جديدة يحار فيها النقد الأدبي أحياناً. وفي خضم إبداعه هذا، يضع شاعر «مجنون النساء» بين أيدينا بعضاً من مفاتيح فنه. فيقدر ماهي أغنية حب، تبدو هذه القصيدة/ الملحمة بحثاً في شعاب المستقبل، وفي ارتباطها بيا كتب قبلها، تراها تلقي الأضواء أيضاً على ماجاء بعدها من شعر أو رواية، كما نتيج لنا استجلاء الترابط الفكري الحميم بين مؤلفات الزائر يولييه وأعمال أراغون.

ونجد هذه الدراسة النقدية، باعتبارها على دراسة الفن الشعري وبنائيه الألفام في «مجنون النساء»، تقصد إلى إعادة بناء الملحمة التاريخية والذاتية التي تشكل جوهر أعمال أراغون.

فالحب والمستقبل إنجاز مستمر. وإلى جانب عالم الأمل، هنالك عالم الحقيقة الواقعية حيث يتخذ الوجود والقلق الإنساني معانها وعمقها. عشرات كثيرة في طريق الحب بين البشر ينبغي التغلب عليها كي يتحقق في النهاية كيان الرجل والمرأة متحررين متحابين، بكل أبعاده وتجذره ووضوحه.

والفن الشعري عند أراغون، كما يراه مؤلف الكتاب شارل هاروش، هو شاعرية معرفة الواقع. وقد قام بدراسة علاقات هذا الفن الشعري بالمفاهيم التاريخية والروائية والجمالية لمؤلف «مجنون النساء».

إن هذه الدراسة النقدية التي تجعل المنهج العلمي سبيلها، هي أول محاولة تتخطى شرح النصوص وتتبع السياق التاريخي كي تصل إلى اكتشاف مغزى وجوهر الأعمال الشعرية والروائية عند أراغون.

دار النهر - دمشق

هاتف ٢٢٦٢٠٧ - ص.ب ٥١٧٥